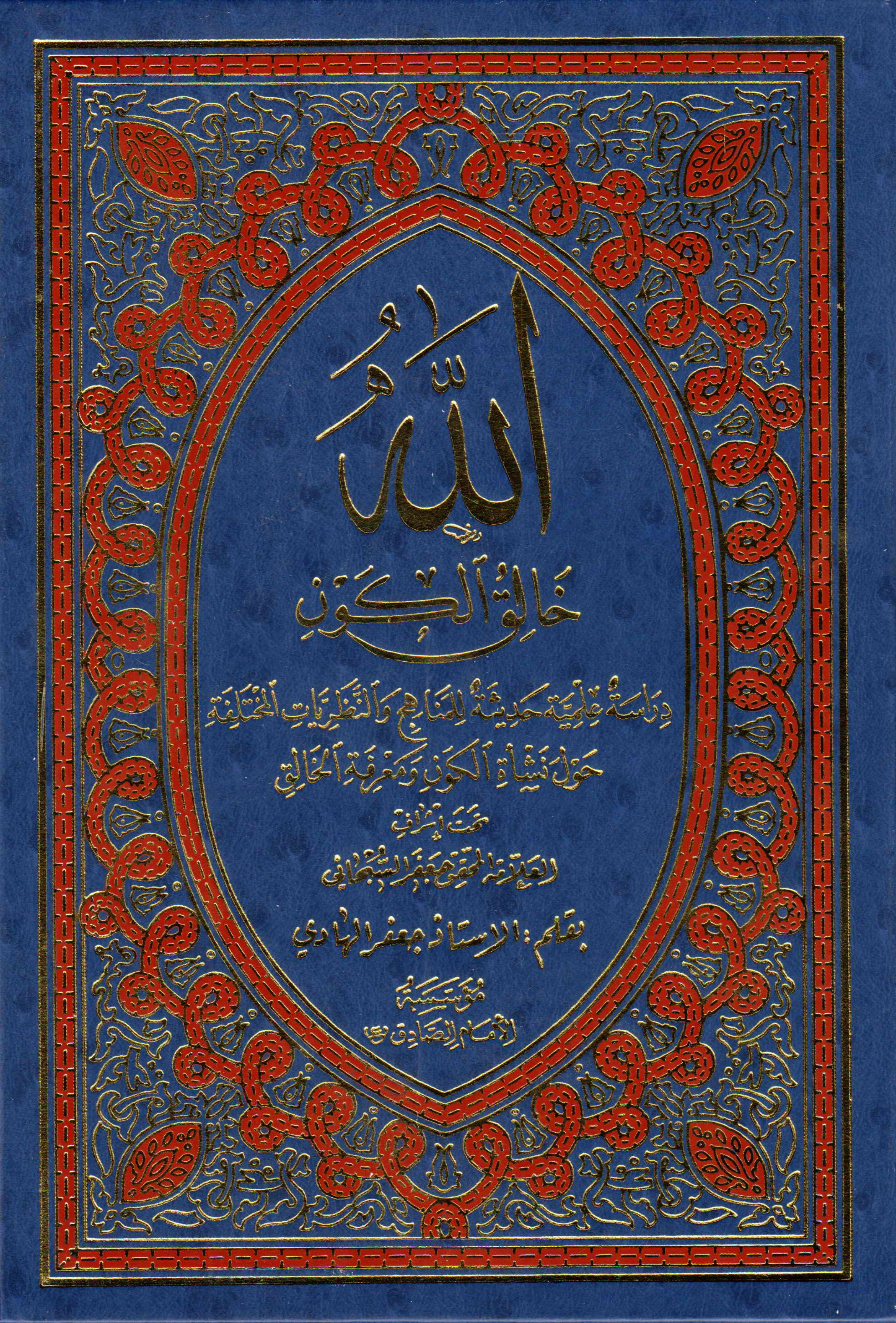

الله
خالق الكون
دراسة علمية حديثة للمناهج والنظريات المختلفة
حول نشأة الكون ومعرفة الخالق
تحت إشراف
العلامة المحقق جعفر السبحاني
بقلم: الاستاذ جعفر الهادي
مؤسسة
الإمام الصادق

تحت إشراف العلّامة المحقّق
الشيخ جعفر السبحاني




# اللّـه

# خالق الكون

دراسةٌ علميّةٌ حديثة للمناهج والنظريّات المختلفةِ
حولَ نشأةِ الكونِ ومسألةِ الخالقِ

بقلم
الأستاذ جعفر الهادي

فهرستنويسى پيش از انتشار توسط : موسسه تعليماتى وتحقيقاتى امام صادق عليه السلام

هادي ، جعفر ـ
الله خالق الكون: دراسةٌ علميّةٌ حديثة للمناهج والنظريّات المختلفةِ حولَ نشأةِ الكونِ ومسألةِ الخالقِ / بقلم جعفر الهادي ؛ اشراف جعفر السبحاني . - قم : موسسه الامام الصادق عليه السلام ، ١٤٢٤ ق . = ١٣٨٢
٧٢٦ ص .
كتابنامه به صورت زيرنويس .

ISBN : 964 - 357 - 070 - 3

١ . توحيد . ٢ . خدا ـ اثبات . الف . سبحاني تبريزي، جعفر، ١٣٠٨ ـ ، مشرف . ب . مؤسسة الامام الصادق عليه السلام . ج . عنوان .
٧ ألف٢ هـ/ ٢١٧/٢ BP ٢٩٧ / ٤٢

اسم الكتاب: ........................ الله خالق الكون

المؤلـــف: ........................ الأستاذ جعفر الهادي

إشراف : ........................ آية الله جعفر السبحاني

الطبعـــة: ........................ الثانية ـ ١٤٢٤ هـ

المطبعـــة: ........................ مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

الكمّيّـــة: ........................ ٢٠٠٠ نسخة

الناشـــر: ........................ مؤسسة الإمام الصّادق عليه السلام

الإخراج الفني: ........ مؤسسة الإمام الصّادق عليه السلام ـ محسن البطاط



توزيع
مكتبة التوحيد
ايران ـ قم ؛ ساحة الشهداء
☎ ٧٧٤٥٤٥٧ ـ ٢٩٢٥١٥٢
info@imamsadeq.org : البريد الإلكتروني
http://www.imamsadeq.org :العنوان في شبكة المعلومات

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

«سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيءٍ شَهِيدٌ»

فصلت: ۵۳

مقدّمة




# دور العقيدة في الحياة البشرية

## كيفية السلوك نتاج العقيدة

سلوك الإنسان وليد عقيدته، ونتاج تفكيره، فانّ الإنسان يفكّر أوّلاً ثم يعمل، وعقيدته هي الّتي تملي عليه مواقفه، وترسم مسيره، وتحدّد كيفية سلوكه.

فالإنسان العارف الواثق بوجود كنوز من الذهب الأسود تحت الأرض مثلاً يظلّ يفتش عنها، ويمضي في التنقيب حتّى يقع على ذلك الشيء، وهذا بخلاف الجاهل بوجود ذلك الكنز تحت التراب، فانّه يسير على الأرض دون اكتراث بما في باطنها.

وهكذا الإنسان الّذي يعتقد بوجود خالق للكون يرى ما يفعله الإنسان من صغير أو كبير و يراقبه ويحاسبه، فانّه يتّخذ سلوكاً خاصاً في الحياة، بخلاف

من ينكر وجود خالق عالم يرى ما يفعل، ويحاسبه على ما يعمل، ويعتقد بأنّه خلق عبثاً، وترك سدى.

إنّ من الواضح أن يختلف هذان الشخصان في نمط حياتهما ونوع سلوكهما تبعاً لما يعتقدانه.

ومن هنا تكتسب مسألة البحث في العقيدة والإيمان بالخالق أهمية خاصة.

**العقيدة حاجة عامّة**

ومن حسن الحظ أن تكون مسألة البحث عن خالق الكون، والاعتقاد به ممّا يهمّ جميع الأفراد والشعوب، من دون اختصاص بجماعة دون جماعة، أو بفرد دون فرد .

فإنّ القضايا المطروحة في حياة الإنسان على نوعين:

نوع يختصّ بطائفة معينة من الناس كالمسائل الفيزياوية والكيمياوية.

ونوع لا يختصّ بطائفة معينة بل يهمّ جميع أبناء البشر، ويعمّ جميع الناس دون استثناء. ومسألة الاعتقاد بالله الخالق لهذا الكون هي من النوع الثاني، إذ يسعى كل إنسان ـ مهما كان لونه وجنسه ـ إلى أن يعرف:

من أين جاء؟

ولماذا جاء؟

وإلى أين يذهب؟

والأبحاث الاعتقادية مهمّتها الإجابة عن هذه التساؤلات المطروحة بإلحاح على أبناء البشر بلا استثناء .

## العقيدة منشأ التحوّلات الكبرى

هذا مضافاً إلى أنّ التحقيقات التاريخية والنفسية قد أثبتت أنّ العقيدة كانت دائماً سبباً للتحوّلات والتطوّرات العظيمة في الحياة البشرية، كما أثبتت أيضاً انّ العقيدة الدينية كانت في أغلب الموارد هي الملهم والمصدر للعلوم والآداب والفنون، كل هذا إلى جانب انّ أكثر المواقف الإنسانية الّتي تجسد قيم الإيثار والنجدة، والبسالة والصمود كانت ولا تزال تستمد جذورها وعناصرها من العقيدة الدينية، وتتحقّق بفضل تأثيرها، وفي ضوء هدايتها.

وقد تنّبه العلماء والمفكّرون إلى أهمية العقيدة الدينية، ودورها في الحياة البشرية، واعترفوا بذلك في مختلف المناسبات .

فهذا هو «الفريد وايتهد» الّذي يصف العلم والدين بأنّهما أقوى الأُمور تأثيراً على الإنسان يكتب حول الدين قائلاً:

«عندما نحاول التعرّف على قيمة الدين والعلم ونبحث عن مدى تأثيرهما على البشر لم نكن مبالغين إذا قلنا بأنّ مستقبل العالم يتوقّف على كيفية تعامل هذا الجيل مع هذين الأمرين». (راجع كتابه العلم والعالم الحديث) .

وكتب شاول دارون في كتابه: «بعد مليون سنة»

«إنّ الإنسان سيحتفظ بالعقيدة الدينية في المليون سنة المقبلة، قياساً

على المعهود من تاريخه القديم والحديث، ولهذا كانت العقائد على جانب من الأهمية بالنظر إلى المستقبل، لأنّ العقيدة تبعث الأمل في دوامها بعد صاحبها وفي سيطرة الإنسان على مصيره بفضلها» .

## علماء العقيدة بين الأمس واليوم

ولأجل هذا ركّز الفلاسفة والعلماء جهودهم على بيان ملامح العقيدة الصحيحة واجتهدوا في طرح المسائل الاعتقادية على بساط البحث والدراسة ليتيحوا للجميع فرصة التعرّف والوقوف على العقيدة الصحيحة السليمة.

ولكنّنا ـ رغم أهمية العقيدة الدينية ودورها الخطير في حياة الناس أفراداً وجماعات ـ لا نجدها تحظى باهتمام الكتّاب والمفكّرين في العصر الحاضر كما تحظى بعنايتهم مسائل أُخرى أقلّ أهمية منها .

فبينما تمتلئ المكتبة الإسلامية والعربية، وتزخر بأصناف الأبحاث والدراسات المفصّلة حول القضايا التاريخية والأدبية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها، تخلو من أبحاث ودراسات وكتب مماثلة في المسائل الاعتقادية والفلسفية الّتي تمس صميم حياة الإنسان لأنّها هي الّتي ترسم مواقفه وتعيّن كيفية سلوكه .

وتشهد بذلك القوائم المطوّلة عن الكتب الّتي تبحث في كل موضوع بينما تندر فيها الكتب الاعتقادية والفلسفية، أو تكاد تلحق بالمعدوم، أو أنّ الكتب الاعتقادية كتبت على النهج القديم الّذي لا يشبع نهم الجيل الحاضر ولا يجيب على تساؤلاته .

بل ربّما ينهض بين الفينة والأُخرى من ينقد العقائد الدينية، كما

حدث ذلك قبل عشر سنوات أو أكثر عندما أصدر أحدهم كتاباً هاجم فيه المسائل الاعتقادية، ونقد فيه الفكر الديني في بلد يزخر بالمؤمنين بالله، على اختلاف شرائعهم ومذاهبهم، ثم تناوله بعض المفكّرين والعلماء بالنقد والرد، ثم ترك الأمر، وعادت قضية البحث الاعتقادي إلى زاوية النسيان مرة أُخرى.

إنّ ظهور مثل هذا الكتاب يكشف عن أنّ حركة الإلحاد والتشكيك في المعتقدات الدينية قد تنتعش في المناطق الآهلة بالمؤمنين أيضاً.

لقد قام علماء العقيدة من مسلمين وغير مسلمين بواجبهم في العصور الغابرة خير قيام، وإن كانت عناية علماء الإسلام واهتمامهم بمسائل العقيدة أكثر من غيرهم، فقد شغلت هذه القضية بال علماء الإسلام في كل قرن، فألّفوا مئات الكتب الكلامية الاعتقادية والفلسفية بأفضل شكل، أشبعوا فيها نهم الجائعين، وورووا بها ظمأ العطاشى إلى قضايا العقيدة.

غير أنّ ما كتبه أُولئك العلماء الأفذاذ وألّفوه كان يناسب عصورهم ويلبّي حاجات أجيالهم، ولا يناسب لغة هذا العصر ولا يفي بالإجابة على التساؤلات المستجدة.

من هنا كان لابد للعلماء والمفكّرين الذين تهمّهم سلامة المجتمعات وصلاحها أن يقوموا بتحليل ودراسة المسائل الاعتقادية بلغة هذا العصر ومنطقه، آخذين بنظر الاعتبار كل ما استجد فيه من نظريات وتساؤلات.

على أنّنا لا ننسى أن نقدّر كل الجهود الّتي بذلت في عصرنا الحاضر للرد على الفلسفات المادية الحديثة، ونخص بالذكر ما قام به المفكّر الإسلامي الكبير الشهيد السيد محمد باقر الصدر في كتابه «فلسفتنا»، ولكن الرد على

الفلسفة المادية شيء وتوضيح معالم العقيدة الدينية وبيان مسائلها بصورة فصّلة والإجابة على التساؤلات والشبهات المطروحة في مجالها بعناية وموضوعية شيء آخر.

وما قد يقال ـ أحياناً ـ من أنّنا في غنى عن طرح المسائل الاعتقادية في هذه الظروف لوجود مسائل أهم، يردّه بأنّ المسألة الاعتقادية من المسائل الجوهرية المهمة جداً، فهاهم أعداء الإسلام قد صوّبوا معاول هدمهم ـ اليوم ـ إلى المعتقدات الدينية وصبّوا جهودهم على زعزعة العقيدة بكل حيلة ووسيلة، فهذه دول الإلحاد تسعى ـ ليل نهار ـ في إثارة الشبهات ونشر الإلحاد، عبر صحافتها وإذاعتها ومنشوراتها الواسعة الانتشار، بعد أن أدركت دور العقيدة في إيقاظ الأفكار، وإثارة الهمم، وتقوية العزائم وإشعال روح المقاومة ضد الظلم والظالمين، وبالتالي تحصين الأفراد والمجتمعات ضد الانحراف والانحلال والسقوط في حضيض الفساد الأخلاقي .

### اتّهام الإلهيّين بالمثالية والعمالة للامبريالية

ومن أبرز الأدلّة على سعي الإلحاد والملحدين الحثيث لمحو الإيمان والعقيدة عن قلوب الشباب وجرّهم إلى ورطة الإلحاد والمروق انّهم يتّهمون الفلاسفة والعلماء الإلهيّين ومن يقول بمقالتهم بتهم لا تصدق في حقهم، ولكن الملحدين يتّهمونهم بها دون حياء وخجل، ونذكر من تلك التهم ما يلي:

١. انّهم يتّهمون المؤمنين بالله بالمثالية وإنكار الواقع الخارجي.

فالمار كسيون يصفون آيديولوجيتهم بأنّها آيديو لوجية واقعية، لأنّها تؤمن بالواقع الخارجي، والعينية المحسوسة، بينما يصفون المؤمنين بالمثالية بادّعاء انهم لا يؤمنون بإصالة الواقع الخارجي.

وتلك ـ لا شك ـ تهمة من أكذب التهم الّتي يكيلها الملحدون إلى الإلهيّين.

فإنّ من له إلمام بالكتب الّتي تتناول عقائد الإلهيّين المؤمنين بالله يجد ـ بوضوح لا غبش فيه ـ انّهم يعترفون بالواقع الخارجي المحسوس، قبل أن يعترف به الماركسيون.

بل انّ المؤمنين الإلهيّين يجعلون هذا الواقع الخارجي وما يسوده من النظام الثابت عن طريق العلوم خير دليل على الخالق البارئ.

٢. انّهم يتّهمون كل من آمن بالله واتّبع ديناً إلهياً بأنّه يسير في ركاب الرأسمالية، ويدور في فلك الرأسماليّين ويرتبط بالعجلة الاستعمارية، ولذلك فهو يعادي العمال والفلاحين والكادحين، على العكس من الملحدين.

وتلك هي الأُخرى تهمة وقحة تكذّبها مواقف الإلهيّين، وتعاليم دينهم، وتاريخ رجالهم الجهادي.

إنّ الماركسيّين يتّهمون الإلهيّين بمثل هذه التهمة ـ حتّى في هذا الوقت ـ حيث تحتل جيوش الروس الغزاة أفغانستان وتصب على رؤوس أبنائها الرافضين للاستعمار الأحمر، النار والحديد وتقتل من أبناء الشعب الأفغاني المظلوم كل يوم، الآلاف من الرجال والأطفال والنساء. وهكذا في سائر مناطق العالم.

انّهم يتّهمون الإلهيّين والمؤمنين بالله بالعمالة للإمبريالية في الوقت الّذي نجد فيه المعسكر الشرقي الملحد يسابق المعسكر الغربي الفاسد في تأييد دويلة إسرائيل الغاصبة ومساندتها ومساعدتها بشتّى ألوان المساندة والمساعدة إلى درجة أنّها تسمح تحت سمع العالم ونظره بهجرة اليهود الروس إلى الأراضي المحتلة لتقوية دعائم هذه الدويلة الّتي هي رأس الحربة الاستعمارية في المنطقة، وليس هذه أوّل قارورة كسرت، قد سمحت بهجرتهم قبل ذلك أيضاً .

## واجبنا في هذا العصر

إنّ العصر الحاضر وما فيه من أوضاع يفرض على كل مفكّر إسلامي أن ينهض بواجبه في توضيح ورسم ملامح العقيدة الدينية بشكل يناسب لغة هذا العصر ومتطلباته .

ولا حاجة إلى البرهنة على تعطّش جيلنا الحاضر إلى أمثال هذه الدراسات كما لمست ذلك من قريب .

وقد كنت أُفكر طويلاً في هذا الأمر، وأتمنّى لو أُوفّق إلى توفير مثل هذه الدراسات لهذا النشء والجيل المتعطّش إلى أبحاث اعتقادية تستعرض الآراء المختلفة في تفسير الكون ونشأته ونظامه باسلوب علمي رصين، حتّى وفّقني الله لتحقيق ما كنت أتمنّاه منذ زمن بعيد .

فقد وفقّت لإخراج هذا الكتاب بعد إلقاء مواضيعه على نخبة من الطلاب الجامعيين فترة من الزمن وبعد التعرّف على الاسلوب الّذي يناسب شهاداتهم

الدراسية والوقوف على نوعية تساؤلاتهم وهمومهم في هذا المجال .

ففي هذا الكتاب يقف القارئ على مجموع أشهر الآراء أو النظريات المطروحة من قبل المفكّرين الإلهيّين والمادّيين لتفسير الظاهرة الكونية، وتعليل وجودها وهي:

١ . نظرية التقدير والخلق .

٢ . نظرية الخياليين.

٣ . نظرية الصدفة.

٤ . نظرية خاصّية المادة.

٥ . نظرية المادية الديالكتيكية.

وأظن أنّ هذا الكتاب سيسد ـ إن شاء الله ـ بعض الفراغ في هذا المجال، وسيمكنه أن يقوم ببعض الرسالة الّتي قصدها، ويكون بداية ونواة لأبحاث ودراسات اعتقادية وفلسفية أُخرى لا تقف عند حد لنساعد أبناء هذا الجيل العزيز الّذي تحاصره الآيديولوجيات والفلسفات المادية من كل جانب، ويجد نفسه أمام سيل من الشبهات و التشكيكات الّتي تهدد عقيدته الدينية، على المقاومة ضد التيار المادي، والصمود في مهب الرياح العاتية .

ولقد حاولت ـ جهد الإمكان ـ أن تكون هذه الدراسة مبرهنة معلّلة، واضحة الرؤية، قوية الحجّة، تعتمد على العقل في الدرجة الأُولى، وتستفيد من هدايات القرآن الكريم والسنّة الشريفة، لإضاءة الطريق، وبهدف الاستلهام لا الاستدلال، كما وتستعين بماكتبه وأوضحه كبار العلماء والمفكّرين وأرباب العلوم .

ولا أدّعي بأنّني قد وفّقت تمام التوفيق في هذه المهمة الصعبة، ولكنّني آمل أن أكون قد رسمت بهذا الكتاب اسلوباً جديداً في طرح المسائل الاعتقادية.

وكلّ أملي أن تقع هذه الدراسة من الأساتذة الفضلاء موقع العناية والاهتمام فيختاروها للتدريس أو ينتخبوا منها ما يتناسب وحاجات أو مستويات من يبتغون تدريسهم، وزرع العقيدة الدينية الصحيحة مبرهنة في نفوسهم وعقولهم.

ولابد أن أتقدّم بالشكر الجزيل والتقدير الكبير إلى أُستاذي المعظّم العلّامة المحقّق سماحة الشيخ جعفر السبحاني الذي يعود إليه فضل تشجيعي في هذا الطريق كما يعود إليه فضل هداية هذه الدراسة والأشراف عليها بصبر واهتمام.

وهذا الجزء الّذي يزّفه الطبع إلى القرّاء الكرام يبحث عن الآراء المطروحة حول نشأة الكون، ونظامه، ويثبت بأوضح البراهين انّ الكون والنظام السائد فيه ناشئان من صانع مدبّر، وسنجعل البحث في الجزء التالي حول أسمائه وصفاته الّتي هي من أهم المباحث الإلهية والّتي كانت وراء نشوء المذاهب المختلفة، ونمضي في هذا السبيل إلى أن تتم سلسلة الأجزاء في مجال العقائد الدينية بإذنه سبحانه، وآخر دعوانا أن الحمدلله رب العالمين.

جعفر الهادي
قم المقدسة ـ ايران
٢٠ جمادى الأُولى ١٤٠٥ هـ.

# الفصل الأوّل

## عوامل نشأة العقيدة الدينية

## في الحياة البشرية

## في هذا الفصل

* عوامل نشأة العقيدة الدينية في الحياة البشرية.
* تعليل نشأة العقيدة الدينية بنزعة مادية .
* الماركسيون وتقديسهم للمبادئ الماركسية .
* ضابطة في تفسير الظواهر الاجتماعية .
* الرابطة الطبيعية بين الإنسان والعقيدة الدينية .
* الرابطة العقلية بين مشاهدة النظام والاعتقاد بالخالق .
* أبرز نظريات المادّيين في تفسير ظاهرة العقيدة الدينية:
* ١. نظرية «الخوف من الحوادث الطبيعية المرعبة» .
* أهم الإشكالات الواردة على هذه النظرية .
* ٢. نظرية «الجهل بالعلل الطبيعية» .
* أهم المؤاخذات على هذه النظرية .
* على هامش نظريتي الخوف والجهل .
* ٣. نظرية «استغلال الدين كعامل تخديري» (النظرية الاقتصادية) .
* أبرز المؤاخذات والإشكالات على هذه النظرية.
* على هامش هذه النظرية .
* ٤. نظرية «توارث العقيدة» وأهم المؤاخذات عليها .
* ٥. نظرية فرويد النفسية: «التديّن نزعة طفولية» .
* أهم المؤاخذات على هذه النظرية .
* ملخّص البحث .

# عوامل نشأة العقيدة

هناك مسألتان مهمّتان لم تتعرض لهما الكتب الكلامية ولم تفرد لهما فصلاً خاصّاً، وانّما اهتّم بهما علماء الاجتماع والمؤرّخون، والمحلّلون النفسيّون مؤخراً، وهما:

١ . عوامل نشأة الاعتقاد بالله في الحياة البشرية .

٢ . آثار العقيدة ودورها في حياة الإنسان .

ثم إنّ طائفة من الغربيّين المادّيين الذين تركّزت جهودهم على إلغاء دور «الاعتقاد بما وراء المادة» وما يتبعها من قضايا الدين، عندما واجهوا تغلغل العقيدة الدينية في أعماق «التاريخ البشري» ولاحظوا وجودها في جميع عصوره وأدواره، وذلك عندما كشفت التنقيبات الأثرية عن وجود «التوجّهات والاهتمامات الدينية» في عامّة أدوار التاريخ، وفي جميع الحضارات المختلفة عمدوا إلى تحليل هذه الظاهرة الموجودة على امتداد التاريخ، وتعليلها بعلل وعوامل منحوتة من لدن أنفسهم ليبرّروا بها هذه الظاهرة غير القابلة للإنكار.

## تعليل نشأة العقيدة بنزعة مادية

وبما أنّهم انطلقوا في معالجتهم للأُمور من منطلق مادّي فنظروا إلى هذه المسألة بمنظار مادّي بحت، ودرسوها متأثرين بأفكار مسبقة حول الدين، لذلك نحتوا لهذه الظاهرة الملازمة لحياة الإنسان عللاً تنبع من نظرتهم المادية، وأعطوا لوجودها تفسيرات توافق أفكارهم المسبقة، وافترضوا لها عوامل نفسيّة تارة، واجتماعية أُخرى، واقتصادية ثالثة، متجاهلين الرابطة الحقيقية بين الإنسان و الاعتقاد، ومتغافلين السبب الواقعي الّذي تهدي إليه النظرة العلمية المتجرّدة إلى مسألة العقيدة في الحياة البشرية .

ولو انّهم تجرّدوا عن تلك النزعة المادية والأفكار المسبقة ونظروا إلى هذه المسألة بمنظار الفاحص المتتبع لما ذهبوا إلى تلكم الفرضيات، ولقادهم الفحص الدقيق إلى أمر آخر

ثم إنّه لو سأل سائل: كيف تدّعون سريان الاعتقاد الديني في جميع أدوار التاريخ ووجوده في جميع المجتمعات البشرية في الماضي والحاضر، والحال انّ هناك معسكراً كبيراً هو المعسكر الشرقي يرفض الدين ولا يعتقد بما وراء المادة؟

والإجابة على ذلك واضحة فانّ ما نجده في هذا المعسكر من الإلحاد، ورفض العقيدة الدينية انّما هو نهج الحكومات والأحزاب المسيطرة على هذه البلاد لا الشعوب. ولا بدّ من التفريق بين موقف «الحكومات» وموقف «الشعوب» فلا يدلّ كون الحكومة ملحدة رافضة للدين على أنّ الشعب كذلك أيضاً .

فقد دلّت الدراسات والمذكرات والتقارير السياسية العديدة على أنّ نسبة المنتمين إلى الحزب الشيوعي في الشعب الروسي لا يتجاوز ١٢٪، فلو صحّت نسبة الإلحاد ورفض الاعتقاد بالله إلى المجتمع الروسي لصحّت فقط في حق المنتمين والمؤسسين وقيادات وكوادر هذا الحزب، وأمّا غيرهم فبريئون من هذا المسلك، ولأجل ذلك ترفض عضويتهم في ذلك الحزب .

هذا مضافاً إلى أنّ أكثر المنتمين مجبورون على التظاهر بالالحاد، أي أنّهم يتظاهرون بالإلحاد تزلّفاً إلى الرؤساء والقادة، أو توصّلاً إلى كسب المناصب والمكاسب .

ولا تقلّ الصين الشيوعية عن الاتحاد السوفيتي في ذلك .

**وصفوة القول:** إنّ ما يدلّ على أنّ جماهير الشعب في ما يسمّى الآن بالمعسكر الشرقي على غير منهج الحكّام والأحزاب الحاكمة المسيطرة عليهم من الإلحاد ورفض ما وراء المادة، هو أنّ الناس في تلك البلاد كلّما وجدوا متنفّساً وأُتيحت لهم بعض الحرية كشفوا عن معتقداتهم الدينية ـ على اختلاف أشكالها ـ وأقبلوا يتهافتون على مراكز العبادة، وشيّدوا المؤسسات الدينية كالمساجد والمعابد والكنائس، وهو أمر يثبت أنّ فطرتهم متى وجدت فرصة سانحة برزت إلى السطح مرة أُخرى، بعد سنوات الكبت والخنق، لتقودهم إلى الدين، والتوجّه إلى الله تعالى .

## الماركسيون وتقديسهم للمبادئ الماركسية

أضف إلى ذلك أنّ الماركسيّين أنفسهم لم يستطيعوا أن يتخلّصوا من الاعتقاد، ويتحرّروا من ظاهرة العقيدة، فهم وإن خلعوا ربقة الدين عن أعناقهم

إلّا أنّهم خضعوا لربقة أُخرى عندما دانوا بالماركسية، واعتنقوا مبادئها، واعتقدوا بفلسفتها في الكون والحياة والتاريخ .

بل انّهم التزموا بهذه المبادئ التزاماً لا يقل ـ في القوة والصرامة ـ عن التزام المتديّنين بمعتقداتهم عندما وصفوا كلّ من يشك أو يشكّك في المبادئ الماركسية أو ينقدها، بالارتداد، وهذا يعني انّهم قدّسوا هذه المبادئ كتقديس المتديّنين لمعتقداتهم، وانّهم نزّلوا مفكّريهم ومنظّريهم منزلة الآلهة الّتي تتمتع بكل حصانة وقداسة وجلال وعصمة، الأمر الّذي لا يجوز معه نقد آرائهم وإعادة النظر في أفكارهم، بل لابدّ من الخضوع لهم خضوعاً مطلقاً، وطاعتهم فيما قالوا ـ حتّى لو ثبت بطلانه ـ طاعة عمياء لا مجال للجدال والنقاش فيها أبداً.[1]

إنّ هذا التعامل الّذي يعامل به الشيوعيون والماركسيون الملحدون معتقداتهم، والّذي يشبه تعامل المتديّنين مع عقائدهم يكشف ـ في الحقيقة ـ عن ميل الإنسان الفطري نحو الاعتقاد ورغبته الباطنية في تقديس شيء، والخضوع له، فان وجد حقاً وإلّا نحت من لدن نفسه أُموراً يتعامل معها تعاملاً دينياً .

## ضابطة في تفسير الظواهر الاجتماعية

لقد تصوّر الماديون لنشأة العقيدة والتديّن في الحياة البشرية عللاً ودوافع لا تخرج عن إطار العوامل النفسية والاجتماعية والاقتصادية .

---

١ . لاحظ هجرة الأفكار ترجمة شفيق أسعد : ٣٩ .

وقبل أنْ نتعرّض لهذه الفرضيات، ونتصدّى لشرحها وتقييمها ونقدها نذكّر القارئ بنقطة هامّة وهي أنّه لابدّ من وجود ضابطة نعرف بها أي مورد يصحّ للباحث الاجتماعي أن يعلّله بإحدى العوامل المذكور، وأي مورد لا يصحّ تعليله بتلك العوامل، وأي مورد يسمح له باعمال الخيال فيه وإطلاق العنان له لإبداء الفرضيات الّتي تعلّل بها الظاهرة المعينة، وأي مورد لا يسمح له بذلك أبداً.

فنقول:

إنّ العادات والتقاليد والأُمور السائدة في المجتمعات البشرية على نوعين:

١ . ما يكون لها جذور في أعماق الفطرة ويكون التعامل معها من باب الاستجابة لنداء طبيعي والتلبية لحاجة طبيعية واقعية، ومن هذا القبيل: الزواج والسعي إلى تحصيل المال والجاه والشهرة، وعناية الأُمّهات بأولادهن وما شاكل ذلك.

فانّ لجميع هذه الأُمور جذوراً عميقة في الروح والنفس الإنسانية، ولهذا يكون الأخذ بها والانسياق ورائها عملاً طبيعياً.

فالزواج تلبية لميل فطري وغريزي لدى الجنسين، والسعي لتحصيل المال، والثروة انجذاب فطري ينبع من حرص الإنسان على حياته، وحبه لبقائها.

وكذلك سعي الإنسان إلى الجاه، وحنو الأُمّهات وعنايتهن بأولادهن، كلّ ذلك أُمور فطرية طبيعية في ذات الإنسان، ولهذا لا يصحّ السؤال عن علّتها ونحت أسباب لها غير العامل الفطري الروحي.

فلا مجال هنا لأن نسأل مثلاً: منذ متى ظهرت عادة الزواج، وماهي أسباب ظهورها اجتماعياً أو اقتصادياً، لأنّ الميل إلى الزواج ميل فطري يولد مع الإنسان، وليس لهذه الظاهرة أيّ علّة أو عامل سوى غريزة الإنسان وميله الذاتي.

٢. ما ليس له جذور في فطرة الإنسان وعمقه الروحي، بل هو أمر عارض على حياته لأسباب طارئة، وذلك مثل الاعتقاد بنحوسة الرقم ١٣، والتشاؤم عند رؤية الغراب أو سماع نعيبه، وما شاكل ذلك. فانها لا ترجع إلى «الفطرة» لوجودها في بعض الأقوام دون بعض، وفي بعض الأدوار دون بعض، كما هي لا ترجع إلى العقل والمنطق السليم أيضاً .

وحيث إنّها لا توافق العقل، ولا ترتبط بالفطرة صحّ للباحث الاجتماعي أن ينحت لنشوئها في حياة الناس عللاً نفسية أو اجتماعية أو اقتصادية لكونها ظواهر غير طبيعية ولا واقعية، ولكونها طارئة على حياة البشر .

فللباحث النفسي أو الاجتماعي أن يتساءل: لأيّ سبب ظهر الاعتقاد بنحوسة الرقم ١٣؟ وماهي العوامل النفسية أو الاجتماعية او الاقتصادية وراء نشأة هذه العقيدة غير الطبيعية ؟

كما أنّ للمرءِ أن يتساءل: منذ متى ولأيّ سبب صارت رؤية الغراب أو سماع نعيبه سبباً للتشاؤم، والحال انّه ليست هناك أيّة رابطة طبيعية أو عقلية بين الغراب وصوته، وبين التشاؤم ؟

إذا تبيّن هذا، فلندرس معاً ظاهرة الاعتقاد بالله في حياة البشر طيلة

القرون المتمادية. فنقول: إنّ الاعتقاد بالله واسناد الكون إلى «قوة عليا» قامت بخلقه وإسباغ النظام عليه، لو كان من قبيل الأمر الثاني، لصحّ للعالم الاجتماعي أو المحلّل النفسي إطلاق عنان الخيال لفكره ليبدي الفروض ويطرح المحتملات حتّى يقنع نفسه بهذه الفروض ويثبت سبباً أو مبدأً لنشأة هذه الظاهرة في المجتمع البشري .

وأمّا إذا لم يكن كذلك، بأن كان لظهور هذه العقيدة علّة منطقية، أو علّة روحية فطرية، فلا يصحّ هنا إطلاق عنان الخيال، والذهاب إلى التفسيرات الخيالية الّتي لا يدعهما أيّ دليل عقلي أو نقلي، فالخلط بين الأمرين وعدم التعرّف على الخطوط الّتي يجب أن يمشي عليها الباحث الاجتماعي أوجد هذا التخبّط.

يبقى أن نعرف أنّ الاعتقاد بالله ووجود ظاهرة التديّن في الحياة البشرية هو من النوع الأوّل، فان هناك بين الإنسان وبين الاعتقاد رابطتين:

إحداهما: طبيعية، والأُخرى عقلية. وها نحن نتناول كلا الرابطتين بالبحث والشرح:



## أ. الرابطة الطبيعية بين الإنسان والعقيدة

إنّ التديّن، والاعتقاد بقوة عليا وراء العالم المادّي قضية فطرية، تنبع من عمق الفطرة الإنسانية كما تعرف ذلك في بحث دلالة الفطرة على وجود الله، في فصل «الأدلّة على وجود الخالق» .

فستعرف هناك أنّ الأدلّة القديمة والحديثة تؤكد أنّ التديّن والانـجذاب نحو قوة عليا والخضوع لها هو أحد الأبعاد الأربعة في النفس البشرية، والّتي هــي عــبارة عــن: «غــريزة حب الجــمال، وحب الخــير، وحب الصـدق، وغريزة التديّن»، وانّ هذه أُمـور مـتأصّلة فـي الطـبيعة الإنسـانية كـالميل إلى الزواج والمال والجاه، بمعنى انّها تولد مـعه ولا تـنشأ بـتأثير عـامل خـارجـي طارئ، وتنمو شيئاً فشيئاً، ولا تـنعدم بـفعل العـوامـل المـضادة، وان تـنوّعت مظاهرها وتجلّياتها.

فكما لا يصحّ السؤال عن علّة وجود ظاهرة الزواج، أو سعي الناس إلى تحصيل المناصب، والثروات وماشاكل ذلك، لكونها جميعاً أُموراً طبيعية واقعية لا طارئة غير حقيقية، كذلك لا يصحّ السؤال عن مبدأ نشـوءِ التـديّن وظـهور العقيدة في الحياة البشرية وعلّة ذلك وغايته وأهدافه، لأنّ للعقيدة جذوراً فطرية في أعماق الإنسان والانسياق وراء الدين تلبية طبيعية لنداء بـاطني نـابع مـن أعماق الوجود البشري. وستقف على إثبات هذه الرابطة الطبيعية بين الإنسـان والاعتقاد بالقوة العليا في الفصول القادمة.

فلا يصحّ للباحث الاجتماعي أن يـنحت لهـذه الظـاهرة عـللاً مـن لدن نفسه، ويبحث عن عواملها في الاقتصاد وماشابه ذلك. لكون «التديّن والاعتقاد بالله» أمراً واقعياً لا يقبل تفسيراً ولا تـعليلاً، بـخلاف التشـاؤم لرؤيـة الغـراب أو نعيبه أو الرقم ١٣، فانّه ليس هناك أيّة رابـطة طـبيعية بـين التشـاؤم ورؤيـة الغراب وأمثالها.

## ب. الرابطة العقلية بين النظام الكوني والاعتقاد بالخالق

إنّ الإنسان مهما كان بدائياً بسيط التفكير فانّه يدرك النظام الهائل كما يدركه الإنسان المعاصر المتقدّم سواء بسواء.

فهو يدرك ما يسود في جسمه، وفي ما حوله من أشياء الكون، من أنظمة عجيبة وتنسيق رائع. كما يدرك الإنسان المتقدّم علمياً ذلك، وإن كان إدراك الأوّل لهذه المسألة إدراكاً سطحياً، وإدراك الثاني عميقاً.

وملاحظة هذا القدر من النظام هي الّتي تقوده إلى الاعتقاد بأنّ هناك عقلاً كبيراً وجباراً وراء هذا النظام.

إنّ الإنسان البدائي ـ كغيره ـ لا يسعه وهو يرى نظام الشروق والغروب والطلوع والأُفول الحاكم على الشمس والقمر والنجوم، ويرى الفصول الأربعة وآثارها الكبرى في عالم الطبيعة وما ينشأ على أثرها من تحولات عظيمة، وتطورات هائلة، بل وما يسود في جسمه من أنظمة وقوانين، إلّا أن يعتقد بوجود خالق ومدبّر وراء ذلك كلّه بعد أن يدفعه دافع الاعتقاد الطبيعي بالعلية إلى البحث والتفتيش عنه.

إذن فهناك رابطة عقلية بين النظام الكوني والاعتقاد بالله، تدفع الإنسان إلى الإيمان به في جميع أدوار التاريخ، ومع وجود هذه الرابطة المنطقية والعقلية كيف يصحّ لباحث منصف أن يعدل عن اعتبارها إلى غيرها من العلل المنحوتة وافتراض الفرضيات الموهومة لتعليل نشأة العقيدة في حياة الأُمم والشعوب على الإطلاق ؟

إنّ تجاهل هاتين الرابطتين: (الفطرية والعقلية) بين الإنسان والاعتقاد بالله تجاف عن الحقيقة وخروج عن المنطق السليم، وهو الّذي دفع بالمحلّل الاجتماعي إلى أن يلجأ إلى هذه الفرضيات الموهومة الّتي لا دليل على صحّتها أبداً.

إذا وقفت على ذلك فهلمّ معي ندرس تلك الفرضيات واحدة واحدة، ونعرضها على محك الواقع والبحث.

ولقد سبق أن ذكرنا أنّ هذه الفرضيات الّتي تعلل نشأة العقيدة بعضها نفسية وبعضها الآخر اجتماعية، وبعضها الثالث اقتصادية، وها نحن نقدّم الأبرز منها ثم الأبرز تباعاً.

# أبرز النظريات حول نشأة التديّن

### ١. الخوف من الحوادث الطبيعية المرعبة

لقد حاول بعض المادّيين ـ تبعاً لطائفة من علماء الاجتماع ـ تفسير نشأة التديّن وتعليل ظهور الاعتقاد بوجود الله بين البشر بعامل نفسي، وكانت لهم في هذا المجال تصريحات مختلفة نقتطف منها ما يلي:

قال ويل ديورانت: «الخوف ـ كما قال لو كريشس ـ أوّل أُمّهات الآلهة وخصوصاً الخوف من الموت، فقد كانت الحياة البدائية محاطة بمئات الأخطار وقلّما جاءتها المنيّة عن طريق الشيخوخة الطبيعية، فقبل أن تدبّ الشيخوخة في الأجسام بزمن طويل كانت كثرة الناس تقضي بعامل من عوامل الاعتداء العنيف، أو بمرض غريب يفتك بها فتكاً، ومن هنا لم يصدق الإنسان البدائي أنّ الموت ظاهرة طبيعية وعزاه إلى فعل الكائنات الخارقة للطبيعة .

وتعاونت عدّة عوامل على خلق العقيدة الدينية، فمنها الخوف من الموت، ومنها كذلك الدهشة لما يسبب الحوادث التي تأتي مصادفة أو الاحداث الّتي ليس في مقدور الإنسان فهمها، ومنها الأمل في معونة

الآلهة والشكر على ما يصيب الإنسان من حظ سعيد»[١].

ثم جاء راسل ـ وهو فيلسوف انجليزي ـ وتوسّع في هذه النظرية وردّ نشوء العقيدة إلى ثلاثة أسباب هي:

أ ـ الخوف من القوى الطبيعية القاهرة، كالرعد والبرق والزلازل والسيول الّتي تهدّد حياة الإنسان، بل وتقضي عليها أحياناً.

ب ـ الأضرار الّتي تلحق به من أبناء جنسه في ميادين القتال، أو حالات الهجوم والغزو.

ج – الخوف الحاصل له بعد الإقدام على بعض الأعمال الجنسية عند فورة الشهوة وهيجان الغريزة الجنسية، وما يتبع ذلك من الاستيحاش ممّا فعل والندم ممّا ارتكب.

فانّ هذه الأُمور ـ في نظر راسل ـ هي التي جعلته يلوذ إلى «قوة عليا» اخترعها ليسكن إلى حمايتها، ويرتاح في كنفها.

إلى غير ذلك من الكلمات الّتي صرح بها أصحاب هذه النظرية ممّا تجدها في بعض كتب التاريخ، وعلم الاجتماع والنفس، والفلسفة المادية.

وها نحن نبحث في هذه النظرية لنرى مدى صحّتها من وجهة نظر العلم والواقع.

---

١. قصة الحضارة: ١ / ٩٩ ـ ١٠٠. ولا يخفى أنّ القائل أشار في كلامه هذا إلى عاملين لنشوء الاعتقاد، أحدهما: الخوف من الحوادث المرعبة، والآخر: الجهل بعلّتها. والبحث هنا انّما هو عن الأوّل.

إنّ النظر الفاحص إلى ما قيل في هذه النظرية حول منشأ الاعتقاد بـالله، وإرجاع هذه الظاهرة إلى عامل الخوف والرهبة من الحوادث الطبيعية المرعبة، يوقفنا على ثلاثة إشكالات أساسية في هـذه النـظرية ومـا قـيل فـي تـقريرها وتبريرها:

## الإشكال الأوّل:

إنّ أوّل ما يؤخذ على أصحاب هذه النظرية هو أنّه يبدو وكأنّهم قد اتّفقوا على تغافل أنّ هناك لنشوء الاعتقاد بالله في حياة الإنسان عللاً «طبيعية روحية» كالفطرة، أو «منطقية وعقلية» كدلالة العقل الإنساني على وجود قوة عليا عندما يواجه هذا النظام البديع، هذه العلل الّتي تكشف عن أنّ للاعتقاد جذوراً واقعية في النفس والعقل الإنسانيّين غير عامل الخوف من الحوادث الطبيعية المرعبة .

وقد مر ـ في ما سبق ـ انّ مجال نحت الفرضيات والتـعليلات الفـرضية يختص بالعادات والحالات الّتي لا يوجد لها جذور واقعية في النفس أو العقل الإنسانيّين، كالتشاؤم لرؤية الغراب أو سماع نعيبه، أو الاعتقاد بنحوسة الرقم ١٣، وغير ذلك من التقاليد والعادات الخرافية السائدة في بعض الأُمم والشعوب على اختلاف مسالكها وعقائدها .

وأمّا ما كان له جذور واقعية في النفس الإنسانية بأن كان له علّة طبيعية، أو سبب منطقي في فطرة الإنسان وعقله فلا يكون موضعاً للفرضيات المنحوتة والتعليلات الاحتمالية، بل ويكون تجاهل تلك العلّة الواقعية الطبيعية والسبب المنطقي ظلماً فضيعاً بحق العلم والفـلسفة، وهـو مـا ارتكـبه أصـحاب هـذه

النظرية ومؤيدوها وذلك عندما رفضوا أوتجاهلوا «فطرية التديّن» أو «الرابطة العقلية بين مشاهدة النظام والاعتقاد بوجود منظم للكون»، وعمدوا إلى اختراع هذه النظرية وتفسير نشوء العقيدة بها .

### الإشكال الثاني:

إنّ هذه التعليلات فرضيات ذهنية لا يدعمها أيُّ دليل يفيد يقيناً، ويوجب اطمئناناً، وهي تبقى كذلك فرضيات ليس لها أيّة قيمة علمية مهما ألبسوا عليها من حلل الألفاظ، وأفاضوا عليها من الأصباغ والألوان الزاهية .

فهل يمكن للعقل أن يقتنع بشيء لا يدعمه دليل، ولا يؤيّده برهان كهذه النظرية الّتي ليست إلّا ضرباً من الخيال؟ وليست سوى مزاعم جوفاء، وفرضيات مبنيّة على التخمين .

ولأجل ذلك لا يتّفق أمثال هؤلاء المحلّلين في تحليلهم على أساس واحد، ولا ينطلقون من منطلق واحد، بل يحلّل كل واحد منهم هذه الظاهرة حسب مزاجه ومتأثراً بما يتعاطاه من العلوم ويتبّناه من أفكار، فالعالم النفسي يسنده إلى عامل نفسي، والعالم الاجتماعي يسنده إلى عوامل اجتماعية، وثالث يسنده إلى أسباب اقتصادية، ورابع ينحت له فروضاً جنسية تشمئز منها الطباع السليمة إلى غير ذلك .

### الإشكال الثالث:

إنّ من الظلم الفاحش أن ينسب اعتقاد الشخصيات العظيمة من

كبار العباقرة وأساطين العلم والفكر الذين برعوا في إلجام الطبيعة، وتسخير بعض قواها، وكبح جماحها ودرء أخطارها عن البشر، إلى عامل الخوف من الحوادث الطبيعية المرعبة.

أفيصح أن ننسب اعتقاد سقراط وإفلاطون وأرسطو، وغيرهم من كبار الفلاسفة الاغريق، والفارابي وابن سينا والرازي وابن الهيثم ونصير الدين الطوسي وجابر بن حيان وغيرهم من عمالقة الشرق، وغاليلو وديكارت ونيوتن وباستور وغيرهم من رجالات الغرب، إلى عامل الخوف من الحوادث الطبيعية، وهم أهل عقل وفهم، ورجال علم واستدلال؟

فلم لا يكون اعتقاد الإنسان البدائي ـ على غرار اعتقاد هؤلاء العلماء ـ مبنياً على الاستدلال العقلي المتناسب مع مداركه، وناشئاً من فطرته النقية.

ثم إنّ المادّيين يتذرّعون ـ أحياناً لتبرير هذه النظرية بما تبعثه العقائد الدينية في النفس من السكون والطمأنينة، وبما يكون لها من أثر في طرد الوحشة والقلق والاضطراب عن الإنسان.

**والجواب هو:**

إنّ العقائد الدينية والإيمان بالله القادر الحكيم العادل الرحيم، تخفّف ـ ولا ريب ـ من القلق، وتبعث على الطمأنينة والسكون، وهو أمر يصرح به الكتاب العزيز إذ يقول:

﴿الذِينَ آمنُوا وَلَم يَلْبِسُوا إيمانَهُم بِظُلمٍ أُولئكَ لَهُم الأمْن﴾ [١].

---

١. الأنعام: ٨٢.

ويقول: ﴿ألا بِذِكرِ اللهِ تَطْمِئنُّ القُلُوب﴾ [(١)].

كما لا شك انّ الذين يتزوّدون بسلاح الإيمان من المقاتلين في جبهات القتال هم أقوى عزيمة، وأكثر ثباتاً وأشدّ طمأنينة وهم يعتبرون الشهادة في سبيل الله اختصاراً للطريق إلى السعادة، ولهذا لا يهابون الأعداء ولا يخشون أحداً إلّا الله، فيقاتلون ببسالة، ويضربون أروع الأمثلة في الثبات والصمود ويسطرون أعظم الصفحات في البطولة والإقدام.

إلّا انّ هذا لا يعني أنّهم اخترعوا فكرة وجود الله لتحقّق لهم مثل هذه الحالة، فهناك فرق بين «دوافع» نشأة العقيدة وبين «آثارها» الطبيعية، وقد خلط أصحاب هذه النظرية بين الدوافع والآثار حيث تصوّروا أنّ طلب الطمأنينة والأمن هو الّذي دفع بالبشر إلى اختراع وافتعال فكرة «القوة العليا» ليكتسبوا في ظلّها هذه الحالة، في حين انّ حصول الطمأنينة وماشاكلها انّما هو من الآثار المترتّبة على العقيدة لامن دوافع إيجادها، فمن آمن بالله قويت عزيمته وسكنت نفسه، لأنّه ربطها بقدرته المطلقة. وحصول هذه الأُمور انّما يكون بعد الاعتقاد بوجود ذلك الفاعل القادر لا باعثاً على تصوّره واختراعه.

## القرآن ونظرية الخوف

إنّ ادّعاء المادّيين بأنّ الاعتقاد بالله وعبادته والخضوع له جاء نتيجة خوف الإنسان من الحوادث الطبيعية الرهيبة ـ حسبما جاء في نظرية الخوف ـ ليس مبنيّاً على أيّ أساس صحيح كما عرفت، إذ أيّة ملازمة عقلية أو عادية بين

١. الرعد: ٢٨.

«الخوف» «واختراع فكرة الإله» في الذهن، فانّه لابدّ من وجود ملازمة عقلية أو عرفية بين «المقدّمة» و «النتيجة» حتّى يكون تصوّر المقدّمة موجباً للانتقال إلى النتيجة وليس هاهنا أيّة ملازمة من هذا النمط بين الخوف من الحوادث الطبيعية المرعبة، وبين تصوّر خالق للكون قادر على دفع البلايا.

فإنّ فكرة «الخالق الإله» ليست هي نفس الخوف من الحوادث المرعبة، ولا تلازم بين وجود الخوف في الذهن الإنساني من تلك الحوادث وهذه الفكرة، فكيف ـ والحال هذه ـ يمكن أن تستنتج فكرة الإله الخالق من حالة الخوف؟!

والحاصل: انّ التداعي بين الأمرين النفسيّين لا يتحقّق إلّا أن يكون بينهما نوع ملازمة عقلية أو عرفية، والحال انّه لا وجود لمثل هذه الملازمة لدى الإنسان العائش في العصور الأُولى، الّذي يسند المادّيون اعتقاده بالإله الخالق إلى خوفه من الحوادث الطبيعية الرهيبة.

فلو لم تكن فكرة الخالق الإله أمراً قد فطر عليه الإنسان وحقيقة يميل إليها في أعماق قلبه وضميره، أو لم يكن برهان وجوده مركوزاً في عقله وإدراكه، لاستحال أن ينتقل في «حالة الخوف من الحوادث الطبيعية المخيفة» إلى فكرة الخالق الإله، وهذا بخلاف ما إذا كانت فكرة الخالق الإله أمراً ارتكازياً للإنسان أو ثابتاً بالبرهان في ذهنه، فانّ هذا يكون وسيلة للانتقال ـ عند مواجهة الحوادث المخيفة ـ إلى وجود الخالق الاله القادر على دفع الشر عنه.

وأمّا القرآن الكريم فانّه يرى أنّ الاعتقاد بوجود الخالق الإله سبحانه أمر قد جبل عليه الإنسان، وأنّ برهان وجوده موجود في عقله، ولذلك يجعل

تصوّر الخوف سبباً للانتباه إلى وجود الإله الخالق عبر ذلك الإذعان الفطري وذلك البرهان العقلي لا سبباً موجداً له في الذهن .

وكم فرق بين كون الشيء (داعياً) إلى أمر لأجل ملازمة عقلية أو عرفية بينهما، وبين كون شيء موجداً لذلك الأمر في رحاب الذهن، ومبدعاً له، والصحيح في المقام هو الأوّل دون الثاني .

فبما انّ الإنسان مجبول على فكرة الخالق كمجبوليته على سائر الأُمور الفطرية الأُخرى وكان برهان وجود الخالق موجوداً بشكله البسيط في ذهنه، صار ذانك الأمران وسيلة ـ عند مواجهة المصائب والنوازل ـ للانتقال و الانتباه إلى الخالق القادر على دفع الشر والبلية عنه، وهذا يعني انّه بفضل تلك الفطرة وذلك البرهان وقف على أنّ للعالم ـ والإنسان بالأخصّ ـ خالقاً قادراً على دفع النوازل والبلايا عنه .

ولذلك يقول سبحانه ـ كما في غير آية من آيات الكتاب العزيز ـ :

﴿فإذا رَكِبُوا فِي الفُلْكِ دَعَوُا اللهَ مُخْلِصينَ لَهُ الدينَ فَلَمّا نَجّاهُم إلى البَرِّ إذا هُمْ يُشْرِكُون﴾[1].

وقال: ﴿وَ إِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَ مَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلاَّ كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ ﴾[2].

فالمتحصّل من هذه الآيات أمران:

**الأوّل:** انّ الأمواج الهائلة، وما تثيره من المخاوف والأخطار ليست سبباً لخلق وإيجاد فكرة الإله الخالق في النفوس والأذهان، بل هي سبب للانتباه إلى

---

١ . العنكبوت : ٦٥ .

٢ . لقمان : ٣٢ .

أمر موجود في ضميره إمّا من ناحية الفطرة أو من جانب العقل، وهو الله القادر والالتجاء إلى حمايته، والاحتماء بقدرته .

فلو لم تكن هذه الواسطة (أي كون الاعتقاد بوجود الله أمراً فطرياً أو كون برهانه أمراً موجوداً في العقل) لما كان هذا الانتقال إلى الله عند مواجهة المخاوف ممكناً وحاصلاً .

الثاني: انّه سبحانه يندّد بالبشرية على توجّههم إليه وتذكرهم ايّاه في ظرف دون ظرف، وحال دون حال، مع أنّه كان يجب عليهم أن يتوجّهوا إليه سبحانه بحكم فطرتهم، وقضاء عقولهم في كل الأحايين، وفي جميع الحالات لا في بعضها .

فانّ التوجّه في حال العسر والشدة إليه سبحانه وإن كان دليلاً على كون الاعتقاد به أمراً فطرياً، لكنّه دليل بارز على كفران الإنسان له وغفلته عنه سبحانه في بعض الحالات والأحايين .



## ٢ـ نظرية الجهل بالعلل الطبيعية

لقد عمد بعض المادّيين في تعليل نشوء الاعتقاد بوجود الله إلى فرضية أُخرى وهي: انّ الإنسان البدائي عندما واجه الحوادث الطبيعية كالزلازل والسيول والكسوف والخسوف، الّتي تحيط به ولم يعرف عللها الطبيعية الواقعية لجأ لجهله إلى اختراع فاعل لها واعتبره العلّة الوحيدة لكلّ شيء مباشرة، وكلّما تكامل فكرياً، واستطاع من خلال اكتشافاته وتحليلاته أن يقف على السبب الطبيعي المادي لكل حادثة، أسند كل ظاهرة إلى عاملها الطبيعي الحقيقي

وتخلّى عن اسنادها إلى تلك «القوة الوحيدة»، وهكذا كان الاعتقاد بوجود الله وليد الجهل بأسباب الحوادث الكونية الطبيعية .

وفي هذا قال ويل ديورانت: تعاونت عدّة عوامل على خلق العقيدة الدينية، منها الدهشة لما يسبب الحوادث الّتي تأتي مصادفة، أو الأحداث الّتي ليس في مقدور الإنسان فهمها .[١]

وقال بعض علماء الاجتماع: إنّ العلم وإن وقف على جملة من علل الحوادث إلّا أنّه لازالت هناك حوادث لم تقع في إطار هذا العلم، ولا زالت تعاني من الإبهام والغموض، وهذا هو الّذي سبب نشوء العقيدة الدينية .

ولو أردنا أن نشرح هذه الفرضية ـ كما شرحها بعض الماركسيّين ـ لقلنا بأنّ الإنسان المادي عندما كان يرى نزول المطر، وقطع الثلج بأشكالها الهندسية المسدّسة، وكان يسمع الرعد ويرى البرق ويتعرض للملاريا الّتي كانت تهاجمه بين الفينة والأُخرى، ولم يعرف أسبابها الطبيعية ـ الّتي كشف عنها العلم فيما بعد ـ عمد إلى افتعال علّة لها من لدن نفسه، وأسند إليها جميع تلك الطوارئ المجهولة العلل .

ومن هنا نجد بعض الماديين ينادي بتنافي العلم والدين بعد أن ذهبوا إلى التحليل المذكور، لأنّ «العلم» عندهم يسند الأُمور إلى عللها الطبيعية، ويكشف عن العلاقات المادية بين الظواهر الطبيعية ومناشئها، بينما يسند «الدين» كلّ تلك الظواهر والحوادث إلى علّة واحدة يقيمها مكان جميع العلل الواقعية .

---

١. قصة الحضارة : ١ / ١٠٠ .

ولهذا أيضاً ذهبوا إلى أنّ تقدّم العلوم ونجاحها في كشف الموضوعات الطبيعية، والسنن الحاكمة في الكون يزعزع مكانة الدين، ويوجب انحسار الاعتقاد بالخالق، وتراجعه إلى زاوية النسيان.

**قيمة هذا التحليل**

إنّ هذا التحليل يواجه ثلاث مؤاخذات هي:

**أوّلاً:** انّ ما يؤاخذ على هذه الفرضية هو عين ما أُخذ على سابقتها، وهو انّ افتعال مثل هذه الفروض والاحتمالات وارتكاب مثل هذه التعليلات والتفسيرات انّما يصحّ في الأُمور والعادات التي لم يكن لها علّة واقعية ـ روحية أومنطقية ـ عند أبناء البشر.

وأمّا عندما يكون للعادة أو الحالة سبب واضح ـ كما هو الحال في مسألة الاعتقاد بالله ـ فلا مجال لمثل هذه التعليلات، بل هي حينئذ تكون ضربا من الخيال الّذي تأباه العقول السليمة، ويرفضه المنطق السوي.

**ثانياً:** انّ هذا التحليل ينمّ عن جهل صاحبه باعتقاد الإلهيّين ومنطقهم على اختلاف مسالكهم ومشاربهم.

فإنّ الاعتقاد بخالق للكون باعتباره العلّة العليا ـ عند الإلهيّين ـ لا يعني تجاهل العلل الطبيعية، وإنكار الروابط المادية بينها وبين معاليلها، ليكون انكشاف العلل والروابط في ضوء العلم سبباً لتزعزع الاعتقاد بوجود الله وانحساره.

ونسبة هذا الإمر إلى الإلهيّين محض كذب وافتراء،وعين الظلم

والجفاء، وأيّ ظلم أشد من أن ننسب إلى طائفة كبرى من البشر ما لا يقولون به، بل وما هم بريئون منه، فانّ الاعتقاد بالله ليس ـ عندهم ـ بمعنى إنكار العلل، بل هو بمعنى انّهم يعتقدون بأنّ النظام العلّي السببي السائد في الكون، يرجع في مآله إلى قوة عليا، وينتهي إلى مبدأ أعلى هو علّة العلل، وهو مسبب الأسباب، وهو موجد ذلك النظام العلّي، فالإنسان إذا أطلّ على هذا الكون، وشاهد مافيه من أنظمة بسيطة وأُخرى معقدة تنظم ظواهر الطبيعة، وتسير على وفقها جميع الحوادث بانتظام، ودون فوضى أو عبثية جرته هذه النظرة الفاحصة، إلى الاعتقاد بقوة مدبّرة منظمة خالقة وراء هذا الكون العظيم، ونظامه البديع، هو الّذي أوجد الكون، وأرسى فيه السنن.

فالاعتقاد بذلك الخالق القادر المدبّر وليد الاعتقاد بالنظام السببي العلّي، والإيمان بالعلل الطبيعية لا إنكارها وتجاهلها كما زعم أوتوهّم أصحاب هذه الفرضية من الماديّين، واتّهموا به الإلهيّين.

وبعبارة أُخرى: انّ الإلهي لا يثبت وجود الله عند عدم العلم بعلل الحوادث وعند المبهمات والغوامض، بل يعتقد به عندما يقف على النظم الكونية السائدة، والأُمور الواضحة السياق، البيّنة النظام، فطريقه إلى الإذعان والإيمان بوجوده هو ما يشاهده من التنسيق والانسجام، والترابط والنظام، لا ما قد يصادفه من الفوضى والعشوائية.

نعم انّ المشتغل بدراسة الطبيعة المهتم بعالم الأحياء كلّما ازداد علماً بأسرار الكون، ووعياً وإدراكاً لقوانينه ازداد إيماناً ويقيناً بوجود الخالق، الموجد لتلك القوانين، الخالق لتلك السنن، فتقدّم العلم والإدراك والاكتشاف يخدم هذا

الاعتقاد لا أنّه يهدده أو يزعزعه لأنّه كان ولا يزال الطريق المنطقي إلى هذا الإيمان.

ولهذا فليس الإلهي هو من يبحث عن وجود الإله في ما يجهل علله وأسبابه، وهو الّذي لم يزل ـ منذ أوّل الهي وإلى الآن ـ يستدلّ على وجود الخالق المدبّر بالأنظمة السائدة في الكون من دقيقها إلى جليلها، فكيف يعزى إليه أنّه يثبت وجود الله ويعتقد به بما يجهل فيه الأسباب والعلل الطبيعية من الظواهر الكونية؟!

ويكفي لمعرفة هذه الحقيقة والتأكد منها الرجوع إلى منطق الإلهيّين واستدلالهم منذ أقدم العصور إلى الآن، فهذا سقراط يستدلّ في محاورته مع اريستوديم بالنظام على وجود الخالق:

سقراط: ألا ترى (يا اريستوديم) أنّ من دلائل التدبير والحكمة أن تمتّع العين ـ وهي ضعيفة ـ بجفون تنفتح وتنغلق عند الحاجة وتنطبق عند النّوم طول الليل، وأن توهب تلك العين غربالاً من أهداب لتقيها فعل الرياح الثائرة، وأن تمنح لها تلك الحواجب كميزاب يمنع عنها غوائل العرق المتساقط من الرأس، وأن تصنع الأُذن على صورة لا تكلُّ عن سماع الأصوات ولا يعتاض الحس بها، وأن تعطى جميع الحيوانات أسناناً أمامية لقطع الأغذية، وأضراساً جانبية لسحقها، وأن يكون الفم الّذي تدخل منه الحيوانات الأغذية الصالحة لها إلى أجوافها موضوعاً قريباً من العينين والمناخير.

أترى نفسك بازاء كل هذه الأعمال الّتي تدلّ على تدبير وحكمة، لا تزال متردّداً بين عزوها إلى الصدفة والاتّفاق، وبين اسنادها للحكمة والعلم؟

قال اريستوديم: لا والإله فانّ أقلّ نظر في الكائنات الحية يدلّنا على أنّ هنالك ذات عالم رحيم خلقها وعدّلها.[1]

بل ونجد الكتاب العزيز يستدلّ على وجوده سبحانه بالنظم السائدة في شتّى مجالات الطبيعة، إذ يقول:

﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ * أَمْ خَلَقُوا السَّمٰواتِ وَ الأَرْضَ بَلْ لاَ يُوقِنُونَ﴾[2].

ويقول:

﴿وَ مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ﴾.

﴿وَ مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾.

﴿وَ مِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمٰواتِ وَ الأَرْضِ وَ اخْتِلاَفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَ أَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ﴾.

﴿وَ مِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ ابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾.

﴿وَ مِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفاً وَ طَمَعاً وَ يُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾.

---

١. الإسلام وعصر العلم لفريد وجدي: ١٦٣ ـ ١٦٤.

٢. الطور: ٣٥ ـ ٣٦.

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ﴾[١].

وأنت ترى كيف انّ هذه الآيات جعلت النظام السائد في الكون ـ الّذي يوقف الإنسان على الانسجام والترابط والنظام ـ دليلاً على وجود منظم لهذا الكون، وليست «الآية» في هذه الآيات إلّا بمعنى «العلامة» فهي علامات على دخالة الشعور والعقل في ابتداع هذا النظام.

ولو أنّك لاحظت كل ما ألّفه الإلهيّون منذ أقدم القرون، ودبجته أقلامهم حول إثبات الصانع لرأيت بأُمّ عينيك كيف يُجمعون على الاستدلال للخالق بوجود النظام لا بالجهل بالأسباب والعلل، حتّى أنّ المعاجز وخوارق العادة الّتي تظهر على أيدي نخبة من البشر ليست ـ في منطقهم ـ ممّا تخلو من علّة بالمرة، بل لا تستند إلى علل عادية.[٢]

☆ ☆ ☆

**ثالثاً:** انّ هذه الفرضية تقوم على أساس أنّ البشر كان يعرف، بل ويعتقد بقانون العلّية، وهذا يعني أنّ الإنسان البدائي لمّا كان يجهل العلل الواقعية للظواهر الطبيعية آل به هذا الاعتقاد إلى اختراع فكرة «خالق الكون» وإحلالها محل العلل الطبيعية الّتي كان يجهلها، حتّى يرضي وجدانه الّذي يلحُّ عليه بنسبة كلّ ظاهرة إلى علّة.

فلوكان البشر البدائي مدركاً ـ بهذه المنزلة ـ لقانون العلّية فلِمَ لا يكون

---

١. الروم: ٢٠ ـ ٢٥.

٢. سيوافيك بحث المعجزة في الأجزاء التالية من هذه المجموعة العقائدية ان شاء الله.

اعتقاده بالله، ناشئاً عن إذعانه بأنّ النظام الرائع السائد في الكون الّذي لا ينفك عن تأثير بعض أجزائه في بعض، وانسجام بعضه مع بعض، قد وجد بفعل قوّة عالمة، وعارفة بالسنن والقوانين الكونية اللازمة.

نعم ربّما يوجد بين بعض البسطاء السذج من المؤمنين بالله من أقام أو يقيم «القوة العليا» مقام العلل الطبيعية غير أنّ تفسير «الاتجاه الديني» الذي شمل العالم البشري طيلة قرون مديدة، وسار في ركبه ملايين البشر، وآلاف الآلاف من العظماء والنوابغ من المفكّرين، بمثل هذه الأُمور الصادرة عن بعض السذج والبسطاء، في غاية السخافة ومنتهى الظلم.

ولأجل ذلك سيوافيك ـ في بعض الفصول القادمة ـ أنّ الإلهي لا يبحث عن الله، ولا يثبته من خلال المجهولات أو الحالات الاستثنائية الشاذة عن النظام وانّما يطلبه ويتوصّل إليه ويثبته من خلال الأمور المنتظمة الّتي لا يمكن أن تفسّر إلّا في إطار العلم والعقل.



## القرآن ونظرية الجهل

والعجب من أصحاب هذه النظرية أنّهم يفترون على رجال الوحي الكذب فيدّعون بأنّ الجهل بالعلل الطبيعية الحقيقية هو أساس دعوتهم إلى الله، وانّهم لأجل عدم وقوفهم عليها صوّروا لها «علّة واحدة» أسموها بالله، مع أنّ القرآن الكريم يحارب الجهل أشدّ المحاربة ويمنع أتباعه من الاعتقاد بشيء بدون علم.

يقول سبحانه:

﴿وَ لاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾ [١].

بل ولا يكتفي بهذا القدر، فهو يستدلّ على وجوده سبحانه بالنظام السائد في الطبيعة والكون، ويطلب من المؤمنين النظر في الطبيعة واستجلاء أسرارها وفهم قوانينها إذ يقول:

﴿أَفَلاَ يَنْظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَ إِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَ إِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَ إِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [٢].

ويعود ليدعو المؤمنين ـ في آيات أُخرى ـ إلى النظر في آيات وجوده ووحدانيته في الأرض والسماء، إذ يقول:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰواتِ وَ الأَرْضِ وَ اخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ لآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَاماً وَ قُعُوداً وَ عَلَى جُنُوبِهِمْ وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمٰواتِ وَ الأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [٣].

فكيف يجوز لأصحاب هذه النظرية ـ والحال هذه ـ أن يفتروا على أصحاب الرسالات الإلهية بأنّ دعوتهم إلى الله سبحانه لم تكن إلّا بسبب جهلهم بالعلل الطبيعية، والأسباب الواقعية للظواهر الكونية.

وما ذكرناه من الآيات ما هو إلّا نماذج قليلة من الآيات البارزة حول هذه الحقيقة.

---

١. الإسراء: ٣٦. ٢. الغاشية: ١٧ ـ ٢٠.
٣. آل عمران: ١٩٠ ـ ١٩١.

ثم إنّ القرآن يصرّح بأنّ العلماء هم الذين يخشون الله دون غيرهم، إذ يقول:

﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [1].

وللوقوف على مدلول الآية بصورة كاملة نقول: إنّ هناك ثلاثة مفاهيم: الجبن، الخشية، والخوف. والّذي يقصده سبحانه في الآية هو الخشية والخوف منه سبحانه لا الجبن الّذي هو في مقابل الشجاعة .

فإنّ الجبن أمر مذموم، لأنّه حالة تسيطر على الإنسان لأجل تجنّبه للأُمور المرعبة غير الواقعية كالخوف من الغول، أو الظلمة الموجودة في قبو مع العلم بعدم وجود ما يخيف حقيقة .

وأمّا الخشية فهي عبارة عن إحساس الإنسان بالعظمة الإلهية الّتي تملأ الصدور والنفوس مهابة عند مشاهدة عظيم خلقه، وجليل فعله .

وهذا الأمر مسبّب عن علم الإنسان بالعظمة الإلهية لا جهله؛ ووعيه، لا توهّمه وتخيّله.

وأمّا الخوف منه سبحانه، فلأجل أنّ الإنسان العاقل يخاف في قرارة نفسه أن لا يقوم بما عليه من وظائف العبودية تجاه ذلك الرب العظيم .

فالمراد في هذه الآية إذن هو الخشية والخوف منه سبحانه الناشآن ممّا ذكر، لا الجبن الّذي يقابل الشجاعة، ويضاددها.

---

١ . فاطر : ٢٨ .

## على هامش فرضيّتي الخوف والجهل

تلخّصت الفرضيتان المذكورتان في أنّ الإنسان اخترع فكرة «الإله الأعلى» وعكف على عبادته وذهب إلى تقديسه تحت دافع الخوف وعامل الجهل، ولقد عرفت ما يرد عليهما من إشكالات .

ونعود هنا لندرس هاتين الفرضيتين من غير الزاوية الّتي درسناها سابقاً فنقول: إنّ هاتين الفرضيتين لا يمكن الركون إليهما لعدّة أسباب، مضافاً إلى ما ذكرناه في البحث السابق:

**أوّلاً:** لو كانت فكرة الإله وعبادته والخضوع له والإيثار في سبيله والاعتقاد بالمسؤولية تجاهه من ولائد الجهل البشري بالأسباب الطبيعية والخوف من الحوادث الكونية المرعبة فلماذا نجد هذه الفكرة قائمة حتّى في المجتمعات الحاضرة رغم انتفاء دواعيها من الجهل والخوف، حيث لا جهل بسبب ما اكتشفته العلوم من العلل الطبيعية، ولا خوف بسبب تغلب الإنسان الحديث على أكثر حوادث الطبيعة، وتمكّنه من تجنب أضرارها وأخطارها؟!

فما الّذي يفسّر بقاء فكرة «الإله المعبود المقدّس» بين المجتمعات الحاضرة، والإحساس بالمسؤولية تجاهه والسعي لتحصيل رضاه، وما يلحق كلّ ذلك من الاعتقادات والممارسات العملية الدينية وقد زال الجهل والخوف؟

أليس بقاء هذا الأمر ـ مع زوال ما قيل عن علّته ـ يعدّ دليلاً واضحاً و برهاناً ساطعاً على أنّ هناك عاملاً آخر، غير عامل الجهل والخوف، وراء نشأة

فكرة «الإله المعبود» هو الّذي دفع الذهن الإنساني إلى الالتزام بهذه الفكرة والمعتقد إلى اليوم؟

ولو قيل: صحيح انّ العلماء والمفكّرين في هذا العصر تغلّبوا على الطبيعة وكبحوا جماحها، وعرفوا أسرارها وعللها وتحرّروا من الجهل والخوف، ولكنّهم ورثوا فكرة «الإله المعبود» من آبائهم وأسلافهم، ولم يستطيعوا التخلّص منها والتحرر من رواسبها.

فانّنا نقول: وهل هذا إلّا ازدراء بمثل هؤلاء العلماء والمفكّرين، واحتقار لشأنهم، وتجاهل لما هم عليه من سداد الفكر، ورشادة العقل، وقوة التحليل الّتي تأبى التقليد الأعمى، وترفض التبعية الجاهلة.

هذا مضافاً إلى ما يرد على هذا الرأي من إشكالات سوف نذكرها عند مناقشة نظرية توراث العقيدة قريباً.

* * *

**ثانياً:** لو كانت علّة نشوء العقيدة الدينية في النفوس هي الجهل والخوف من دون دخالة أيّ عامل عقلاني وفكري لوجب أن يكون مثل هذا الاعتقاد سارياً بين جميع دواب الأرض وحيواناتها، وأن يصدر من الحيوانات كلّ ما يصدر عن الإنسان المعتقد المتديّن من عبادة الله، والإيثار في سبيله والإحساس بالمسؤولية تجاهه مع أنّ البداهة تقضي ببطلان هذا الأمر.[1]

---

١. وهذا لا يخالف ما عليه القرآن الكريم من تسبيح جميع الموجودات بحمدالله إذ يقول: ﴿وان من شيء إلّا يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾ (الإسراء: ٤٤) فانّ أقصى ما تدلّ عليه

فإذن لابد أن يكون هناك عامل آخر ينضم إلى ما ذكروه من الجهل والخوف حتّى ينشأ عنه مثل هذه العقيدة في الأذهان والنفوس الإنسانية، إذ لا يمكن أن يكون الجهل والخوف البسيطان باعثين لمثل هذا الاعتقاد العام، ومنشأين لهذه الحركة العظيمة، ومنبعين لهذه العقيدة الشاملة الخالدة، السائدة في جميع أدوار التاريخ وإلى اليوم الحاضر.

فلابد أن نقول ـ عندئذ ـ إنّ الإنسان عندما وقف على جهله بأسباب الحوادث صار ذلك موجباً لتحرك قواه العقلية باتّجاه البحث عن سببها، فتصورت «سبباً» لها، بغض النظر عمّا إذا كان الّذي توصلت إليه وتصوّرته من «السبب» صحيحاً أو خطأ.

المهم أنّ الجهل لم يكن وراء ابتداع فكرة الاله، بل كان أرضية مساعدة لأن ينشط العقل البشري ويتحرك باتّجاه كشف الأسباب.

وهكذا الحال في الخوف فانّ الإنسان عندما واجه أحداث الطبيعة المخيفة صار ذلك الخوف موجباً لأن يبحث بعقله عن ركن وثيق يدفع عنه الخوف.

فلم يكن الخوف بما هو سبباً لنشأة العقيدة الدينية، بل كان أرضية صالحة لتحرك القوة العقلية باتّجاه البحث والتفتيش عن ملجأ طبيعي يسكن الإنسان في كنفه.

فنستنتج من ذلك أنّ الاعتقاد بالله الخالق انما هو نتيجة تحرك القوة العاقلة

---

☜ هذه الآية هو تسبيح كل شيء له سبحانه، وهذا غير ما يفعله الإنسان تجاه الله فهو يقدّسه ويعبده ويجاهد في سبيله ويضحي بنفسه ونفيسه من أجله ويشعر بالمسؤولية تجاهه، والعرفان بهذا النحو غير موجود لدى غيره.

ودخالتها، وتحرّيها الطبيعي للأسباب والعلل، لأنّ العقل الإنساني لم يفتأ يتساءل ـ كلّما واجه حدثاً ـ عن علّته وسببه، فكانت مواجهته للحوادث الطبيعية الرهيبة وما تولد منها من الجهل والخوف سبباً لأن يستيقظ العقل ويلتفت ويوسع دائرة تساؤلاته وينتقل من السؤال عن علّة الأشياء الصغيرة الجزئية، إلى السؤال عن علّة النظام الكوني الكلّي، وما يقع في إطاره من أحداث جسام وحوادث كبرى.

من هنا يتّضح انّ منشأ ظهور العقيدة الدينية ليس هو السبب البعيد (أي الجهل والخوف) بل انّ ذلك صار سبباً لتدخل «القوة العاقلة» في المقام، وبدخالة هذه القوة وتحرّيها وتحليلها نشأت العقيدة، وراح الإنسان يعتقد بخالق لهذا الكون ومبدع لنظامه العظيم.

فالدور الأساسي ـ هنا ـ انّما هو للعقل والوعي لا للجهل والخوف.

ويمكن بيان ذلك بنحو آخر، وهو انّ الإنسان خاف من الحوادث فصار خوفه ذلك موجباً لتفكّره، ولتفتيشه عمّا يرفع آثار هذا الخوف، فانتهى إلى فكرة الإله الخالق وراء هذه الحوادث وانّه هو الرافع لهذه الآثار المرعبة.

فبزوغ هذه الفكرة والعقيدة يرجع إلى التفكّر وإن كان الخوف أرضية مناسبة لتحرك الفكّر ومن ثم الوقوف على هذه الفكرة.

وهكذا بالنسبة إلى الجهل فانّ الإنسان جهل أسباب الحوادث، ولا شك انّ الجهل وحده أمر لاحركة فيه فلا تنبثق منه أيّة عقيدة وانّما دفع هذا الجهل القوة الفكرية لدى الإنسان إلى أُمور هي:

١. انّه لابدّ لكلّ ظاهرة من علّة، ولا يمكن حدوث الظاهرة بلا علّة.

٢ . حصلت ـ حينذاك ـ فكرة أُخرى، وهي انّ هناك قوة كبرى هي العلّة .

٣ . بزغت العقيدة الدينية وما تستتبعه من مفاهيم .

فلو سأل سائل: هل الأصل لنشوء هذه العقيدة هو دخالة القوة العاقلة المفكّرة أم نفس الجهل أو الخوف المجرّدين من كل شيء؟ كان الجواب هو الأوّل، نعم غاية الأمر هو انّ العقل (حسب زعم المادي) قد أخطأ في إصابة الهدف الصحيح وتشخيص العلل الحقيقية الواقعية، وهذا أمر آخر غير نسبة الاعتقاد بالإله إلى عامل الخوف مباشرة.

٭ ٭ ٭

**وثالثاً:** انّ أصحاب هاتين الفرضيتين لم يميّزوا بين الدافع للعقيدة، وبين ما يترتّب على ذلك الدافع، في القيمة .

فلا يمكن أن تكون «الدوافع» لشيء و «ما يترتب عليها من الآثار والنتائج» ذات قيمة واحدة .

فقد يكون الدافع نحو الشيء أمراً تافهاً لاقيمة له، بينما تكون النتائج والقضايا الحاصلة من ذلك الدافع ذات قيمة عالية جداً كما في المقام .

فعلاقة الإنسان بالثروة والشهرة هي الّتي تدفع إلى الاكتشاف والاختراع، ومن المعلوم أنّ الدافع هنا أمر رخيص، ولكنّ الأثر الناتج عنه ذو قيمة عالية .

كما أنّ الحزب هي وراء أكثر الاكتشافات والاختراعات، والحال انّ الحرب ـ كما نعلم ـ دافع رخيص، بينما يكون ما ينشأ على أثرها من التحوّلات العلمية والصناعية ذا قيمة عالية .

ولهذا لابدّ من الفرز والتفريق بين «الدافع» و «الآثار»، وعدم الخلط بينهما في تفسير ظاهرة من الظواهر .

ولنفترض ـ في المقام ـ انّ الجهل والخوف هما اللّذان دفعا الإنسان إلى التحرّي عن علل الحوادث، ثم نشأت العقيدة على أثر ذلك، إلّا أنّ كون «الدوافع» لنشأة العقيدة بلا قيمة، لا يوجب أن تكون العقيدة ذاتها أمراً لا قيمة له، بل يجب أن توزن نفس العقيدة وينظر إليها ـ ذاتها ـ بعين التقييم، وانّها هل هي مطابقة لمنطق العقل والبرهان أم لا؟ فلو كانت مطابقة وثابتة بالبرهان لم تضر تفاهة الدافع لنشأة العقيدة ورداءته بأهميّتها (على فرض صحة ذلك الدافع)، وقد عرفت أنّ الدافع إلى نشوء العقيدة أمران: الأوّل الفطرة الملهمة بأنّ هناك ملجأ للإنسان وراء الكون، والثاني هو الرابطة العقلية بين مشاهدة النظام والاعتقاد بالخالق له.

يبقى أن نعرف أنّ كلّ ما ذكرناه في هذا المقام انّما هو ـ بعد التسليم ـ بصحّة الفرضيتين، وقد عرفت ـ فيما سبق ـ بطلان هاتين الفرضيتين وأمثالهما من الأساس .

ونضيف هنا ما ذكرناه في البحث السابق وهو أنّ هؤلاء المحلّلين قد افترضوا أمراً من عند أنفسهم وهو «انّ الاعتقاد بالله اعتقاد بأمر موهوم وباطل»، وبعد أن اعتبروا ذلك أمراً مسلّماً لا نقاش فيه عمدوا إلى البحث عن أسباب نشوء هذا الأمر الباطل الموهوم فنحتوا ما نحتوا، والحال انّ هذا نفس المدّعى، إذ لو لم يكن نفس الاعتقاد بوجود الله أمراً باطلاً ـ في نظرهم ـ بل كان ممّا يدعمه الدليل الصحيح والبرهان الواضح لما نحتوا هذه الفرضيات

لتفسير نشوئه، فانّ الإنسان العاقل لا يتحرّى عن أسباب الاعتقاد بالمعادلة الحسابية التالية:

٢×٢ = ٤ مثلاً، لأنّ هذا الاعتقاد بهذه المعادلة يستند إلى أمر واقعي .

فلا مجال فيه لاختلاق أسباب، ونحت علل وفرضيات .



### ٣. الدين ونظرية استغلاله

عندما تجاهل الماديّون العلّة الواقعية الروحية لنشوء العقيدة في حياة البشر، والسبب المنطقي المتمثّل في الرابطة العقلية بين مشاهدة النظام، والاعتقاد بقوة خالقة مدبّرة، عمدوا إلى اختلاق ونحت فرضيات خيالية لتعليل هذه الظاهرة الخالدة، ليخدعوا بها أنفسهم، ويضلّلوا بها السذّج والبسطاء .

فتارة علّلوا نشوء العقيدة الدينية بعامل الجهل بالأسباب الطبيعية للحوادث .

وتارة علّلوه بعامل الخوف من الحوادث الطبيعية المرعبة .

وثالثة علّلوه بعامل اقتصادي، وهذا التحليل لا يختص بتفسير نشأة الأفكار الدينية، بل هم يحلّلون كلّ ما في المجتمع من علم وفلسفة وفن وثقافة، وآداب وتقاليد وسنن دينية وأفكار ميتافيزيقية بعامل اقتصادي على النحو الّذي سيأتي تفصيله وبيانه .

فالأفكار الدينية والفلسفة الميتافيزيقية ـ حسب تحليلهم ـ ليست إلّا

ردة فعل للأوضاع الاقتصادية السائدة في المجتمع، تماماً مثل بقية الظواهر الاجتماعية المذكورة من غير فرق بين ظاهرة وأُخرى .

وقد اتّفق جميعهم على هذا التفسير، إلّا أنّهم قالوا مرة إنّ الدين والمفاهيم الدينيّة كانت آلة طيّعة بيد المستغِلّين لإخماد ثورة المستغَلّين، من الفلّاحين والعمال .

وقالوا مرة أُخرى بأنّ الدين بلسم مسكن كان يلجأ إليه المحرومون والمضطهدون أنفسهم للتخفيف من آلامهم، وتبرير أوضاعهم، وعجزهم عن إصلاحها .

هذا هو إجمال ما يقوله الماركسيّون في هذا الصدد، وإليك تفصيل الكلام في ذلك .

يذهب الماركسيّون إلى أنّ كلّ ما في المجتمع البشري ينقسم إلى بنية تحتية، وبنية فوقية .

والبنية التحتية عبارة عن الوضع الاقتصادي وتطور وسائل الإنتاج وتكاملها، وما ينشأ ـ بتبعها ـ من العلاقات الاقتصادية .

والبنية الفوقية عبارة عن الأفكار الاجتماعية والسياسية والثقافية والأدب والفن والدين والفلسفة، فكل هذه الأُمور تتبع في شكلها ونوعيتها الوضع الاقتصادي ونوعيّة العلاقات الاقتصادية الناجمة بدورها عن تطور وسائل الإنتاج وتكاملها .

قال «كونستانيتوف»: «ينبغي البحث عن منبع الأفكار الاجتماعية

والسياسية والحقوقية والدينية في الاقتصاد قبل كل شيء».[١]

هذا هو الأصل الّذي اخترعه الماركسيّون لتعليل جميع الظواهر الاجتماعية، وبذلك أرادوا تقسيم الأشياء إلى نوعين: أصيل، وغير أصيل. والأوّل متبوع والثاني تابع، يتغير بتغيّر الأوّل، ويتكامل بتكامله وتطوّره.

وهكذا فسّروا ظاهرة العقيدة الدينية فزعموا انّها تابعة للظروف والعلاقات الاقتصادية، وانّ المفاهيم الدينية ليست سوى ردة فعل للأوضاع الاقتصادية المتدهورة.

ولأجل ذلك فانّ أصحاب الرق والاقطاعيّين والرأسماليّين في عهود (الرق والاقطاع والرأسمالية) كلّما خشوا ثورة العبيد والفلاحين والعمال في وجه المستغِلّين لهم بسبب ما يلاقونه من الضغوط، عمدوا إلى التوسّل بالمفاهيم الدينية والروحية وروّجوها بين المحرومين والكادحين الناقمين بهدف تخديرهم والتخفيف من غضبهم، وصرفهم عن الانتفاضة والثورة، وبهدف تكريس خضوعهم واستسلامهم لإرادة الأسياد والاقطاعيّين والرأسماليّين واستغلالهم، وكان من ذلك الدعوة إلى الصبر، وبأنّ التذرع به يستعقب أجراً عظيماً في اليوم الآخر، ووعدهم بالجنة ونعيمها المقيم.

وهذا التحليل المفتعل هو الّذي قصده ماركس وانجلز بقولهما: «وما القوانين والقواعد الأخلاقية، والأديان بالنسبة إلى العامل إلّا أوهام برجوازية تستتر خلفها مصالح برجوازية».[٢]

---

١. دور الأفكار التقدمية في تطوير المجتمع: ٤.

٢. النظام الشيوعي: ٥٢.

وهو الّذي قصده لينين إذ قال (عام ١٩٠٥م): الدين أُفيون الشعوب، والدين ورجل الدين يخدّران أعصاب المظلومين والفقراء ويجعلانهم يخضعون للظلم». [١]

كما قصده ستالين إذ قال (عام ١٩٢٧م): «إنّنا نرى في الأديان خطراً على الحضارة الإنسانية ، فالأديان أُفيون مخدّر». [٢]

وقال عام (١٩٤٤م): «لا نريد أن نجعل الدين مسيطراً علينا، لأنّنا لا نريد أن نكون سكارى». [٣]

وربّما قالوا: إنّ المحرومين والفقراء ومن أسموهم بالطبقة المستغلّة هم أنفسهم لجأوا إلى هذه المفاهيم الدينية ولاذوا بها ليسلّوا أنفسهم، ويخفّفوا عن آلامهم، ويبرّروا عجزهم وواقعهم الفاسد، أو يخدّروا بها عقولهم ومشاعرهم عندما يفشلون في استعادة حقوقهم من أرباب العمل والأرض والأسياد المستغِلّين لهم السارقين لجهودهم .

قال ماركس: «إنّ الدين زفرة الكائن المثقل بالألم وروح عالم لم تبق فيه روح، وفكر عالم لم يبق فيه فكر، انّه أُفيون الشعوب، إذن فنقد الدين هو الخطوة الأُولى لنقد هذا الوادي الغارق في الدموع». [٤]

وقال لينين (عام ١٩١٣ م): ليس صحيحاً انّ الله هو الّذي ينظم الأكوان، وانّما الصحيح هو أنّ الله فكرة خرافية اختلقها الإنسان ليبرر عجزه، ولهذا فانّ كلّ شخص يدافع عن فكرة الله انّما هو شخص جاهل عاجز. [٥]

---

١ و ٢ . النظام الشيوعي: ٩٢ و ٥٢ .

٣ . النظام الشيوعي: ٥٣ . ٤ . كارل ماركس : ١٦ ـ ١٧ . ٥ . النظام الشيوعي : ٥٣ .

وبالجملة فالدين بما فيه من وعد للمظلومين والمحرومين كان يقلّل من حرارة الثورة في نفوس المحرومين، ويمتص نقمتهم على الأسياد والأقطاعيّين وأصحاب الثروة المستغِلّين .

ويستشهد الماركسيّون على كون الدين ردّة فعل للأوضاع والعلاقات الاقتصادية بأنّه كلّما تحسّنت الأوضاع الاقتصادية لدى الطبقات الكادحة وظهرت في قلوب المحرومين بوارق الأمل والرجاء اختفت الأفكار والمعتقدات الدينية وحلّت محلّها الأفكار المادية .

بينما ينعكس الأمر عندما تنعكس المعادلة، فكلّما ساءت أوضاع الكادحين والمحرومين ظهرت العقيدة الدينية وراج سوقها، ونشط دور رجال الدين، ولجأ الناس إلى مفاهيم الدين .

وهذا يعني أنّ بين الوضع الاقتصادي والإقبال على المفاهيم الدينية علاقة متعاكسة فكلّما تحسّن ذاك تدهور هذا، وكلّما تدهور ذاك تحسّن هذا .

ولهذا يقول لينين: «الدين مرتبط بالظلم دائماً، فحيثما يوجد الظلم يوجد الإيمان بالدين، وإذا ما تخلّصنا من الظلم وجب أن نتخلّص من الدين، بل انّ تخلّصنا من نفوذ الدين يساعدنا على التخلّص من الظلم»[١] .

## مؤاخذات على هذه النظرية

هناك مؤاخذات عديدة على هذه النظرية وما قيل في تبريرها، بحيث يجعلها فكرة خاطئة لا يمكن عدّها من الفروض القابلة للدراسة، بل يجعلها في

١ . النظام الشيوعي : ٥٣ .

عداد النظريات التي اخترعت لهدف خاص هو إشاعة الإلحاد والإباحية. ونحن نكتفي هنا بذكر جملة منها هي:

**أوّلاً:** انّ معلومات هذا الفريق من المادّيين عن الدين ومفاهيمه، وجذوره وأفكاره، يرجع إلى انطباعاتهم عن سلوك آبائهم، أو ما وجدوه في المجتمع من غث وسمين منسوب إلى الدين، ولا شك أنّ الكثير من هذه التصرفات والمواقف والتصوّرات لا تمثّل حقيقة الدين الناصعة، وجوهره الصافي، فقد طرأ على الأُمور الدينية من التشويه والمسخ والاعوجاج ما غيّب تلك النصاعة والصفاء خلف غيوم من الإبهام والانحراف.

ولو انّ هؤلاء المادّيين اعتمدوا المنابع الدينية الأصيلة لدراسة الدين، وجعلوا سيرة قادته المخلصين وسلوكهم النقي من الشوائب والانحرافات ملاكاً لحكمهم على العقيدة والأفكار الدينية لقضوا بغير ما قضوا، هذا إن كانوا غير متأثرين بأفكار مسبقة وغير مندفعين بنيّات مبيّتة.

لقد اتّخذ هؤلاء ذلك الموقف المعادي والسلبي من الدين وهم يعيشون في البيئات الغربية الّتي يسود فيها دين الكنائس الّذي تنسب نفسها وعقائدها وممارساتها المشينة إلى المسيح زوراً، وغير خفي على المطّلع انّ دين الكنائس في تلك البلاد كان قد انتهى إلى مجموعة من الخرافات والتحريفات والأباطيل والمهازل، وهي الّتي بررت للماركسيّين أن يطلقوا مثل هذا الحكم القاسي والسلبي على الدين على وجه الإطلاق. ولمعرفة هذه التحريفات، وهذه الخرافات تكفي مراجعة عابرة لكتب العهدين (التوراة والإنجيل) وعظات القساوسة المنشورة.

**ثانياً:** انّ هؤلاء تغافلوا عمّا للدين والعقيدة الدينية من الآثار

الإيجابية البنّاءة في حياة الإنسان ، وكيف أنّها من أهم عوامل التحرك والتقدّم والرقي والصعود لا الجمود والركود .

وقد عقدنا لبيان هذه الآثار فصلاً موسّعاً ستقف عليه قريباً، إلّا أنّنا نستعرض هذه الآثار هنا بسرعة خاطفة وعلى سبيل الإجمال استكمالاً لهذا البحث فنقول:

إنّ للعقيدة الدينية آثاراً عديدة في حياة الإنسان، وأهمها ما يلي:

أ ـ **التقدّم العلمي في ظل الدين:** فانّ المتديّن يسند وجود العالم إلى فعل قوة عليا عالمة قادرة، والمادي يسنده إلى التصادف الأعمى. ومن الطبيعي أن تكون العقيدة الأُولى هي الباعثة على اكتشاف السنن والأنظمة دون الثانية، فانّ إقبال العالم على اكتشاف الروابط والنواميس الكونية فرع علمه بوجود سنن قطعية على سبيل الإجمال، وهو لا يحصل إلّا مع العلم بأنّ الكون من صنع الخالق العالم القادر المدبّر الحكيم، وهذا ممّا لا يتوفّر عند من يقول بوجود الكون عن طريق الصدفة، إذ الصدفة تعني الفوضى واللانظام .

ب ـ **الدين دعامة الأخلاق:** انّ اعتقاد الإنسان بالله سبحانه، وانّه خلقه لغاية وهدف، وانّ الموت ليس نهاية الحياة؛ يولّد في الإنسان رادعاً قوياً، يردعه عن الانسياق وراء شهواته الرخيصة وأهوائه ونزواته، كما أنّه يولّد فيه مثلاً أخلاقية، وتوجب نموّ السجايا الخيّرة في كيانه، فلا يرتكب كل ما تمليه عليه مصالحه الشخصية كما هو دأب المادّي غير المؤمن بالله .

فإنّ العالم الكيمياوي إذا اقترح عليه بأن يصنع سلاحاً مدمّراً، أو قنبلة سامة فتّاكة لقاء عرض مادي مغر، لا ينفذ هذا الطلب إذا كان مؤمناً بالله،

بخلاف العالم المادّي الّذي لا يعتقد برقابة إلهية ولا بجنة ولا نار، وهذا غير ما سيوافيك من أثر العقيدة الدينية في مجال القانون .

ج ـ **الدين عامل التحرك والاستمرارية:** فانّ الإنسان الّذي يعتقد بأنّ وراء هذا الكون قوة عليا قادرة على دفع الشدائد و درء المصائب عنه، إذا توجه إليه واستعان به فانّ اعتقاده هذا يساعده على الاستمرارية والاستقامة، بل والتحرك والتقدّم لأنّه يرى نفسه معتمداً على تلك القوة وآملاً بنصرها وتأييدها، بخلاف المادي الّذي لا يركن إلى ركن وثيق، وهذا يعني انّ الدين أكبر محفّز، وأشدّ ما يحتاج إليه الإنسان هي الحوافز.

د ـ **الدين والتقيّد بالقانون:** فالإنسان الّذي يرى نفسه في محضر الله سبحانه، ويعتقد بأنّه يحصي عليه حركاته وسكناته، بل ويضبط خطرات قلبه وأوهام فكره، ونوايا ضميره، لن يرتكب أيّة مخالفة قانونية، خاصة إذا عرف بأنّ تطبيقه للقانون يستتبع الثواب الأُخروي الجزيل والأجر الإلهي الجميل وتمرّده عليه يستتبع العقاب الإليم، بخلاف المادي الّذي يتحايل على القانون بألف حيلة وحيلة، ولا يرتدع عن مخالفته والتملّص منه كلّما سنحت له الفرصة، لأنّه لا يؤمن بأيّة نظارة ورقابة، ولا يخشى عقاباً، ولا يرجو ثواباً .

إلى غير ذلك من الآثار الفردية والاجتماعية البنّاءة الّتي لا غنى للفرد والمجتمع عنها، وقد شرحناها على وجه التفصيل في الفصل اللاحق، فكيف يصف الماركسيّون الدين بأنّه مخدّر وأنّه أُفيون وأنّه يوجب الركود والجمود؟!

**ثالثاً:** انّ البحث في علّة نشوء العقيدة انّما هو في نشأتها في العصور الأُولى من حياة الإنسان على الأرض، في حين انّ ما يذكره الماركسيون

يرتبط بالأدوار المتأخرة جداً عن تلك العصور، أي قبل أن توجد ظاهرة الرق والاقطاع والرأسمالية، فانّ ما يذكرونه يرجع إلى عصور الأغارقة أو ما جرى في أُوروبا في القرون الوسطى، فتعليل العقيدة الدينية بهذه الظواهر المتأخّرة عن الحياة البشرية الأُولى جداً، خطأ فضيع، أو تعمّد مفضوح، إذ ما الّذي يفسر نشوء العقيدة الدينية ووجودها في العهود الأُولى من حياة الإنسان على الأرض، وقبل وجود هذه الظواهر (أي الرق والاقطاع والرأسمالية).

**رابعاً:** انّ تقسيم الظواهر الاجتماعية إلى بنية تحتية وأُخرى فوقية، وتصوّر أنّ الثقافة والفن والعلم والدين كلّها من البنية الفوقية التابعة للبنية التحتية (أي الاقتصاد) من شأنه إبطال كلّ نظرات الماركسيّين في مجال الفلسفة والتاريخ والاقتصاد، وكلّ تحليلاتهم وآرائهم، فانّ هذه القاعدة التي اخترعها ماركس تستلزم أن يكون مجموع مناهجها في المجالات المختلفة نابعة من الحالة الاقتصادية وما كانت عليه وسائل الإنتاج يوم أطلق ماركس وانجلز نظريتهما، وعلى ذلك فلو تغيّرت وسائل الإنتاج، وتغيّر الوضع الاقتصادي انتهى دور المناهج الماركسية في المجالات المختلفة، فلابدّ أن تتخذ مناهج أُخرى تضادد تلك المناهج، تبعاً لمتغيّرات الاقتصاد، وتطوّر وسائل الإنتاج، والعلاقات الاقتصادية.

وعلى ذلك فنفس ما يقوله الماركسيون، أي: «الدين أُفيون الشعوب، وانّه عامل الركود»، هو من نتائج الأوضاع الاقتصادية الّتي كانت تسود البيئة التي أطلق فيها ماركس كلمته هذه.

فحيث تطوّر الوضع الاقتصادي، وتغيّر إلى وضع آخر تغيّرت النظرية

إلى نظرية أُخرى، فربّما يمكن أن تكون النتيجة هي انّ الدين محفز للعمل، ومحرك للأُمّة، وعامل من عوامل المقاومة والتقدّم .

وهذا يعني انّ ماركس قضى على جميع أفكاره بنفسه، وخاصة هذه النظرية حول الدين .

**خامساً:** انّ تعليل هذه الظواهر الاجتماعية على سعتها وتنوّعها وتشعّب أطرافها (كالعلم والفلسفة، والدين والثقافة، والفن والآداب) بعامل اقتصادي أشبه ما يكون بتعليل زلزال هائل دمر مدينة عظمى، بانهيار سقف خشبي في إحدى ضواحي تلك المدينة .

صحيح انّ الاقتصاد يلعب دوراً هامّاً في مجالات الفكر والظواهر الاجتماعية إلّا أنّ الاقتصاد ليس هو العامل الوحيد الّذي له مثل هذا الدور والتأثير، فليس الاقتصاد هو القوة الوحيدة المحركة للتاريخ، وليست وسائل الإنتاج هي القوة الكبرى الّتي تصنع تاريخ الناس، وتطورهم وتنظمهم، بل هناك عوامل محركة أُخرى للتاريخ نذكر بعضها:

أ ـ **الغرائز** التي جبل عليها الإنسان ، فانّ لها دوراً مؤثراً لا يمكن إنكاره في نشوء الحوادث الاجتماعية، فقد أثبت الروحيون انّ الإنسان ينطوي على غرائز خاصّة تفعل كل واحدة منها أثرها الخاص في الحياة والمجتمع، مثل غريزة طلب العلم، والجاه، والجمال. وغيرها، وما يتولد عنها من تطوّرات اجتماعية .

ب ـ **الشخصيات البارزة** فانّ لها أثراً كبيراً في خلق الظواهر الاجتماعية، فانّ هذه الشخصيات لا تكتفي بالتفرج على الأوضاع، بل تلعب أدواراً،

وتصنع أحداثاً، توجد تغييرات. وتاريخ الأُمم بما فيها من صفحات مشرقة خير شاهد على أنّ هذه الشخصيات قد أشعلت شرارة الكثير من الثورات الاجتماعية، وأوجدت الكثير من التحولات، وانّه لولاهم لما حدث مثل تلك التحولات، ولما تفجّرت تلك الثورات.

**ج ـ فكرة القومية**، فقد كان لها أثرها الخاص في التطوّرات الاجتماعية لدى الامم المختلفة، فهذا هو هتلر الألماني أشعل الحرب العالمية الثانية بفكرة القومية النازية.

ولهذا عمد بعض المفكّرين في بعض البلاد إلى التوسّل بالقومية، وإحياء روحها، وإلهاب مشاعر الناس بها، للوقوف في وجه الاعداء أو تحقيق النهضة فيها[1].

ومع ملاحظة هذا العوامل وغيرها من العوامل المحركة للتاريخ المبحوثة في محلها. وتأثيرها البالغ في الظواهر الاجتماعية كيف يصحّ للماركسيّين أن يسندوا كل ما في المجتمع من مظاهر علمية وفلسفية وفنية وثقافية وأدبية ودينية إلى عامل اقتصادي فقط؟!

**سادساً:** لو لم تكن للعقيدة الدينية جذور فطرية أو لم تكن هناك رابطة بين مشاهدة النظام والاعتقاد بوجود المنظم، فلماذا يتفق المستغَلّون جميعاً على

١. فكرة القومية مع مالها من أثر في تحريك الجماهير فكرة خاطئة ومرفوضة من وجهة نظر الإسلام، لأنّها تستند إلى رفع بعض الشعوب على بعض، وحصر جميع الخدمات بشعب خاص على حساب شعوب أُخرى، والحال انّ الواجب هو صرف الخدمات لصالح الإنسانية جمعاء دون تمييز ولا استثناء، وهذا هوما أكّد عليه القرآن الكريم والسنّة النبوية وأحاديث العترة.

قبول هذه الظاهرة، مع أنّهم يرون بأُمّ اعينهم انّ هذا العامل وسيلة لإخماد ثورتهم، وامتصاص نقمتهم ومنعهم من استنقاذ حقوقهم.

أليس يعني هذا انّ المستغلّين للطبقات المحرومة كانوا يستخدمون الدين في سبيل مصالحهم وهم يعتمدون على واقعية مقبولة لدى المستغلين ذاتياً، فلو لم يكن الديّن والتدين أمراً فطرياً عند المحرومين، أولم يكن أمراً منطقياً لديهم فلماذا لم يرفضوا هذه الآلة الّتي تستخدم ضدهم؟!

ألم يكن بين جماهير الطبقات الفلاحية والعمالية طوال القرون المتمادية من يميز بين ما هو في مصلحتهم وما هو ضد مصلحتهم؟!

إنّ هذا الأمر يجعلنا لا نثق بهذه النظرية، بل يدفعنا إلى أن نذعن بأنّ للعقيدة الدينية جذوراً وخلفيات أعمق في كيان الإنسان وحياته، غير ما ذكره الماركسيون.

**سابعاً:** انّ ما ذكروه يستلزم أن لا يوجد بين الطبقات المرفّهة، وأصحاب الثروة والمكنة أيّ متديّن، لعلمهم بأنّ الدين ليس سوى وسيلة تستخدم لإخماد الثورات وجلب المنافع، والحال انّنا نجد طول التاريخ أصحاب ثروة وقفوا أعمارهم وثرواتهم في سبيل تحقيق الأهداف الدينية المقدّسة بحيث صار الغني والفقير والظالم والمظلوم!! والمضطهِد والمضهَد!! في هذه الظاهرة سواء، أي انّنا نجد متديّنين ليس بين الفقراء والمحرومين فقط بل بين الأغنياء وأصحاب الثروة أيضاً، وهذا يعني أنّ قضية الإيمان بالله ليست ناشئة من عوامل اقتصادية كما ذكروا، بل هي قضية روحية فطرية، ومسألة عقلية يقود إليها الفكر السليم.

**ثامناً:** انّ ما استشهدوا به لتبرير نظريتهم (وهو انّه كلّما انتعش

حال الطبقات المحرومة اقتصادياً انحسرت العقيدة عن حياتهم، وكلّما تردّت، راجت العقيدة الدينية) جهل من هؤلاء المحلّلين بمجريات التاريخ .

فانّنا نجد في الحضارة اليونانية والإسلامية كيف قد ازدهرت الحالة الاقتصادية العامة وتحسّنت جنباً إلى جنب مع ازدهار العقيدة الدينية ورواج المفاهيم الميتافيزيقية، وكان لمعرفة الله والإيمان به دور بارز ومكانة كبرى في هذه المدنيات والحضارات .

وهذه حقيقة يقف عليها كلّ من راجع تاريخ هذه الحضارات الكبرى، بل هي من الثبوت والجلاء ما لا نحتاج معه إلى ذكر الشواهد والنماذج .

**تاسعاً:** انّ تدهور أمر العقيدة الدينية وانحسارها في بعض المجالات والفترات الّتي نشط فيها الاقتصاد العام وانتشر الرفاه لا يعود إلى ما ذكروه من النسبة التعاكسية بين «انتعاش الحالة الاقتصادية العامة» و «انحسار العقيدة الدينية» بحيث يكون انتعاش الحالة الاقتصادية العامة للكادحين سبباً في الإعراض عن العقيدة والمفاهيم الدينية، وتردّيها سبباً لرواج العقيدة الدينية، بل يعود إلى أنّ طغيان غريزة من الغرائز من شأنه أن يغطي على الجوانب الأُخرى في الحياة الإنسانية، وهذا لا يختص بغريزة حب المال والثروة، بل يعمّ غريزة حب الجاه والجنس وغير ذلك من الغرائز، فإذا زادت الاستفادة من غريزة معيّنة كما لو تمادى المرء في غريزة حب المال وجمعه أو الجنس نسي سائر ما عنده من الغرائز، بل وحتّى ما اعتقده من أفكار ثبتت لديه بالأدلّة القاطعة كالدين وماشاكل ذلك .

وبعبارة أُخرى: انّ العقيدة المقدّسة كالاعتقاد بالله الّتي لا تنفك عن

تحمل المسؤوليات لا تزدهر ولا تتجلّى بقوة في كل ما اتّفق من بيئة ومحيط، بل تزدهر وتنمو في بيئة سليمة من هيمنة الغرائز الطافحة وسيطرة الشهوات الطاغية التي تطغى على كلّ شيء سواها .

ومن هنا يكون من الطبيعي أن يتضاءل دور ونفوذ العقيدة الدينيّة، وتكاد تختفي معالمها في البيئات الّتي تغطي عليها المادية، ويكون الإنسان فيها غارقاً في الشهوات من قمة رأسه إلى أخمص قدميه، ففي هذه الحالة لا تترك التوجهات المادّية الطاغية الحادة مجالاً لظهور الأفكار الدينية وتجلّي التوجّهات الميتافيزيقية .

وليس هذا الانحسار تجاه طغيان شيء من الغرائز خاصّاً بالدين، بل يشمل بقية الجوانب الإنسانية والغرائز البشرية .

فكلّما طغى شيء اختفى في شعاعه شيء آخر من الأفكار أم من الغرائز .

**عاشراً:** انّ استخدام المستغِلّين للعقيدة الدينية في سبيل مصالحهم شيء، والدوافع الموجدة للعقيدة الدينية شيء آخر، والبحث انّما هو في الثاني دون الأوّل، وما قاله الماركسيون يرجع إلى الأوّل دون الثاني، فالعقيدة حقيقة موجودة في طبيعة الإنسان ومختمرة بفطرته، وقد استغلّها بعض الأشخاص لمصلحته، وهذا واقع في أشياء أُخرى أيضاً، كما في الطب وأشباهه، فلا يصحّ أن يقال: انّ الطب قضيّة مخترعة لا واقع لها ولا ضرورة، لأنّ بعض الأشخاص أو بعض الأطباء استخدم الطب لاستدرار الأرباح، واستجرار المنافع من ورائها .

قال ويل ديورانت: «إنّ الكاهن لم يخلق الدين خلقاً لكن استخدمه لأغراضه فقط كما يستخدم السياسي ما للإنسان من دوافع فطرية وعادات،

فلم تنشأ العقيدة الدينية من تلفيقات وألاعيب كهنوتية انّما نشأت عن فطرة الإنسان بما فيها من تساؤل لا ينقطع».(١)

**حادي عشر:** لو سلّم بما ذكره الماركسيون من أنّ الدين كان يستخدم كوسيلة لمصلحة الأثرياء وإضعاف الفقراء، فانّ ذلك ـ لو صحّ ـ فانّما يصحّ بالنسبة للمذاهب الّتي طالتها أيدي التحريف، أو الّتي أوجدها الاستعمار، ولا يصلح ذلك دليلاً لتعميم هذا الحكم على كافة الشرائع .

كيف! ونحن نجد القرآن الكريم الّذي صدع به نبيّ الإسلام محمّد صلى الله عليه وآله وسلم يزخر بتصريحات هامّة وواضحة للأنبياء السابقين ضد المستغِلّين، وتجد أيضاً كيف انّ دعواتهم كانت ملجأ للمحرومين والمظلومين وسبيلاً إلى كسر شوكة الظالمين ودحر المستغِلّين، وإعادة الحقوق إلى أصحابها .

ففي سورة القصص يقول سبحانه:

﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلاَ فِي الأَرْضِ وَ جَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَ يَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ * وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ * وَ نُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الأَرْضِ وَنُرِي فِرْعَوْنَ وَ هَامَانَ وَ جُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ﴾ (٢).

وفي سورة الشعراء يحكي سبحانه عن النبي موسى عليه السلام احتجاجه على فرعون استعباده لبني إسرائيل إذ يقول:

﴿وَ تِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدْتَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (٣).

---

١. قصة الحضارة: ١ / ١٧٧.

٢. القصص: ٤ ـ ٦. ٣. الشعراء: ٢٢.

وفي سورة الشعراء يقول سبحانه وهو ينقل موقف بعض الأعيان والأثرياء من الرسالة الإسلامية الّتي ناصرها المحرومون والضعفاء:

﴿قَالُوا أَنُؤْمِنُ لَكَ وَ اتَّبَعَكَ الأَرْذَلُونَ﴾ (١).

وغيرها من الآيات التي تفيد انّ الدعوات الإلهية كانت موجّهة ضد الطغاة والمستكبرين والظالمين، وكذا ضد المعتدين والمستغلين.

ولهذا كان المحرومون يبادرون إلى تأييدها قبل أيّ جماعة أُخرى.

بل نجد القرآن يحثّ أتباعه على الإعداد العسكري لمواجهة أعدائهم من الذين لا ترضيهم تعاليم الإسلام العادلة، إذ يقول سبحانه:

﴿وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾ (٢).

كما وهاجم المرابين الذين يستغلون حاجة الناس ويمتصون جهودهم بقوله:

﴿يَمْحَقُ اللهُ الرِّبَا وَ يُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَ اللهُ لاَ يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ (٣).

وبقوله:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَ ذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ وَ رَسُولِهِ وَ إِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَ لاَ تُظْلَمُونَ﴾ (٤).

وندد بكانزي الثروة إذ قال:

---

١. الشعراء: ١١١.
٢. الانفال: ٦٠.
٣. البقرة: ٢٧٦
٤. البقرة: ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

﴿وَ الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لاَ يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَ جُنوبُهُم وَ ظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ﴾ (٣).

وغيرها من الآيات الناهية عن الاستغلال والاستعباد والّتي تدلّ على أنّ دعوات الأنبياء وجهودهم ركزت اهتماماً كبيراً على استنقاذ حقوق المحرومين وتخليصهم من الحرمان وحتّى باستعمال القوّة في بعض الحالات.

**ثاني عشر:** انّ الماركسيّين الذين ذهبوا إلى تعليل العقيدة الدينية بأنّها كانت آلة طيّعة لإخماد ثورة المستضعفين والكادحين، لعلّهم قصدوا بعض المفاهيم الخلقية في الدين الّتي ربّما تقع وسيلة بأيدي أصحاب الثروة لإخماد نائرة العمال والفلاحين المحرومين المضطهدين مثل:

أ ـ القضاء والقدر بمعنى الاستسلام والخنوع.

ب ـ الصبر بمعنى السكوت والخضوع للعدو.

ج ـ الزهد بمعنى الرغبة عن الدنيا وترك الفعاليات.

د ـ التوكل بمعنى ترك الأخذ بالأسباب الطبيعية.

غير انّ تفسير هذه المفاهيم بما ذكروه ينمّ عن جهلهم بمعانيها الحقيقية أو تعاميهم عنها، فانّ لها من المعاني ما يجعلها خير وسيلة للتحرك والانطلاق، والثورة والانعتاق؛ لا الخمود والركود، والخضوع والعبودية كما زعموا.

وسوف نأتي على ذكر هذه المفاهيم، ونعرض لتحليلها في الأجزاء اللاحقة من هذه المجموعة بإذن الله تعالى.

---

٣. التوبة: ٣٤ ـ ٣٥.

## على هامش النظرية الاقتصادية

ونعود مرة أُخرى لدراسة النظرية الاقتصادية في تفسير ظاهرة العقيدة الدينية في الحياة البشرية لنرى ما إذا كانت ترتكز على قاعدة صحيحة أم لا؟

فنقول: لقد استدلّ أصحاب النظرية الاقتصادية في تفسير ظاهرة العقيدة الدينية، لإثبات نظريتهم بأنّ الطبقة المستغِلّة من الأسياد والاقطاع والرأسماليّين عمدت إلى ترويج العقيدة والمفاهيم الدينية لهدفين:

**١.** لتمكين حاكميتهم على من استغلّوهم، وذلك بإيهامهم بأنّهم نواب الله ووكلاؤه، وانّ ما يجري في حياة الناس انّما يجري بمشيئته، وانّ التمرّد على هذا الوضع مخالفة لأوامره وتقديراته، وانّ احترام الأسياد والحكام ليس إلّا تكريماً لله، واحتراماً لأوامره.

**٢.** أنّ ما كانوا يطبقونه على المستغَلّين من أحكام جائرة وظالمة كان ينذر بانتفاضة أُولئك المحرومين وثورتهم لاستنقاذ حقوقهم وتخليص أنفسهم من الأذى والاضطهاد، فكان يلزم أن يكون هناك ما يخفّف هذه النقمة ويجنب المستغِلّين هذه الثورة والانتفاضة، ولهذا روّجوا بينهم المفاهيم الدينية الّتي تدعو إلى الرضا بالقدر والصبر لقاء ما يحصلون عليه من عوض أُخروي، وعدم الحزن على ما فات، وما شاكل ذلك من المفاهيم المهدّئة للخواطر.[1]

ونجيب على ذلك بأنّنا قد نوافقهم على ما ذكروه في الأمر الأوّل بعض

---

١. نعم انّ التقدير ـ بهذا المعنى ـ وهو انّ مصير الإنسان مرسوم دون إرادته، وانّه لا حيلة له في تغييره باطل ومرفوض، كما ستعرف في الأبحاث القادمة.

الموافقة، فقد كانت السلطات الأُموية تروّج فكرة الخلافة الإلهية بمفهومها المحرّف المخدّر كلّما كانت الشعوب المضطهدة في ظل حكمهم تعمد إلى الاعتراض على أحكامهم التعسّفية، وممارساتهم الظالمة، فيوهمون الناس بتلك الفكرة، ويدّعون بأنّهم يمثّلونها وانّهم ينفّذون إرادة الله ومشيئته فعلى الناس أن يرضخوا لحاكميتهم، وأحكامهم.

فقد سأل معبد الجهني ـ وكان تابعياً صدوقاً ـ أُستاذه الحسن البصري عن مدى صحّة ما يعني به الأُمويون من مسألة القضاء والقدر وتبريرهم لأعمالهم الجائرة والفاسدة بأنّه من القدر الإلهي الّذي لا مجال لمعارضته ومناقشته فأجابه: كذب أعداء الله هؤلاء.[١]

إلّا أنّه يرد على مجموع هذه النظرية اشكالات عديدة هي:

**أوّلاً:** انّ معنى هذه النظرية هو أنّ العقيدة الدينية انبثقت أوّل ما انبثقت في ذهن الطبقة المستغِلّة، ثم نقلتها هذه الطبقة إلى المستغَلّين، مع أنّ التاريخ لا يدلّ على مثل هذا التقدّم والتأخّر، بل يثبت عكس ذلك، حيث إنّه يدلّ على أنّ الناس ـ مع انقسامهم إلى طبقة مستغِلّة ومستغَلّة ـ كانوا سواء في الاعتقاد والعبادة، فليس هناك أيّ دليل على أنّ العقيدة الدينية ظهرت أوّلاً بين الأسياد والحاكمين والمستغِلّين ثم انتقلت ـ بفعلهم ـ إلى المحرومين والمضطهدين.

**وثانياً:** انّ ما ذكره أصحاب هذه النظرية لا ينفع في المقام، لأنّ البحث ـ هنا ـ انّما هو في بيان سبب نشوء العقيدة الدينية، ومنشأ ظهورها في الحياة البشرية، والحال انّ ما ذكروه لا يتناول هذه الجهة ولا يوضح حقيقة هذا الأمر،

١. تاريخ علم الكلام لشبلي النعماني نقلاً عن تاريخ مصر للمقريزي.

فانّ أقصى ما يدّعيه أو يثبته هو استغلال جماعة معيّنة للعقيدة الدينية في سبيل أغراضهم ومصالحهم ضد طبقة أُخرى، وهو خارج عن محط البحث الراهن .

**وثالثاً:** انّ التاريخ يدلّ على أنّ الإنسان كان يحمل العقيدة الدينية في نفسه وعقله، ويمارسها في حياته العملية منذ أن كان يقطن في المغارات والكهوف. فانّ جميع تلك الجماعات البدائية كانت تخضع لمعبودات حقّة أو باطلة.

بل يذهب بعض مؤرّخي الديانات إلى أبعد من ذلك حيث يعتقدون أنّ الناس في أدوار التاريخ الأُولي كانوا يتّفقون على «إله واحد» وانّ التعدّدية وظاهرة الشرك طرأت على عقائدهم فيما بعد، وهذا يعني أنّ التاريخ الحقيقي للعقيدة يسبق التاريخ الّذي تقصده وتحدّده هذه النظرية الّتي تقول بأنّ الاعتقاد بالله وبالمفاهيم الدينية جاء نتيجة علاقة الظالم والمظلوم والسيد والمسود، وانّه نتيجة الصراع الطبقي، وحاكمية المستغِلّين على المستغَلّين، إذ التاريخ يثبت ـ كما أسلفنا ـ أنّ العقيدة كانت رائجة بين الناس، يوم كانوا أمّة واحدة، لا طبقات ولا أصناف .

**رابعاً:** انّ النظرية المذكورة انما تكون صحيحة إذا كانت صادقة بالنسبة إلى جميع الأدوار، وكان موضوعها شاملاً لجميع الموارد، في حين نجد انّ هناك دعاة إلى العقيدة الدينية لم يكن هدفهم ترسيخ حكومة الظالمين ولا تكريس حرمان المحرومين، بل على العكس من ذلك كان هدفهم هو مقارعة الظالمين وكسر شوكتهم، ودفع الناس إلى استعادة حرياتهم المصادرة واستنقاذ حقوقهم المغتصبة، وأفضل شاهد على ذلك حركة النبي إبراهيم الخليل عليه السلام ضد نمرود، وحركة النبي موسى عليه السلام ضد فرعون، والدعوة المحمدية، وثورة الإمام

الشهيد الحسين بن علي‌عليه‌السلام ضد السلطات الأُموية الجائرة المستغلة، وغيرها وغيرها.[١]

وأمّا ادّعاء أصحاب هذه النظرية باستغلال العقيدة الدينية من قبل بعض الطبقات فانّه لا يثبت أكثر من أنّ المستغِلّين استخدموا الدين كذريعة لتحقيق مطامعهم وحفظ مواقعهم، والإبقاء على مصالحهم، وهذا ليس ممّا ينكر، فانّ من طبيعة المستغِل أن يستخدم كل ما يخدم مصالحه، ويحقّق أطماعه، ويضمن أرباحه، ولذلك فهو يستخدم العقيدة الدينية في هذا السبيل كما يستخدم الإلحاد أيضاً، ويروّجه ويشجعه إذا وجده يحقّق له مآربه، ويخدم مقاصده .

غير أنّ السؤال المحيّر هنا هو: كيف استطاع هؤلاء المستغِلّين أن يتوسّلوا بالعقيدة الدينية لخدمة مصالحهم إذا لم تكن العقيدة شيئاً واقعاً في الأذهان، مقبولاً لدى النفوس، أي إذا لم تكن ممّا تقتضيه الفطرة وتطلبه، ولم تكن العقول تقضي به لوجود رابطة عقلية بين مشاهدة النظام الكوني والاعتقاد بالخالق المنظم؟!

ألا يدلّ ذلك على أنّ العقيدة الدينية كانت تجد هوى في النفوس، وقبولاً في العقول، وانّ ذلك كان بمثابة الفرصة الّتي استغلّها المستغِلّون، وكانت بمثابة الأرضية المناسبة الّتي ساعدتهم على استخدامها في سبيل مصالحهم، وإلّا فكيف يمكن أن يتقبّل الناس ما لا يلقى هوى في نفوسهم، وقبولاً في عقولهم بالمرة، بل يستوحشون منه كما يستوحشون من الأشباح والغيلان .

أجل انّ شأن العقيدة الدينية شأن البضائع الّتي يقبل عليها الناس

---

١ . بل وكلّ الحركات الدينية وخاصة الإسلامية التي سارت على خطا الرسول الأكرم والإمام الحسين وغيرهما من قادة الإسلام لمكافحة الاستبداد أو الاستعمار أو الاستغلال .

ويطلبونها بدافع من حاجتهم الفطرية ورغبتهم الطبيعية، وميلهم الذاتي .

فهذا الإقبال هو الفرصة المناسبة الّتي تساعد الذين يبحثون عن الأرباح الطائلة بأن يسلكوا سبيل الغش فيها، ويسهل لهم أن يخدعوا الناس بالبضائع المنمقة ظاهراً .

**وخلاصة القول:** إنّ الشيء ما لم يكن مقبولاً ذاتياً عند الناس لم يمكن لأحد أن يستغلّه ويتوسّل به لتحقيق مطامعه فيهم .

فالاسكافي والخياط لا يمكنهما خداع الناس بما يعرضانه من ألبسة وأحذية زاهية في الظاهر، مغشوشة في الباطن لو لم يكن هناك رغبة ذاتية، وأوّلية، وطلب طبيعي لدى الناس لهذه الأشياء، يستغلها أمثال هؤلاء الأشخاص.



## القرآن ونظرية الاستغلال

إنّ افتراء الماديّين على رجال الوحي لا ينحصر في باب دون باب، فانّهم كما افتروا عليهم في النظرية السابقة فقد افتروا عليهم في هذه النظرية أيضاً، إذ ادّعوا أنّ رجال الوحي كانوا يمالئون المستغلّين والظالمين، والحال انّ صحائف تاريخهم الساطعة تشهد بخلاف هذا الزعم .

فقد كان النبي يدعو الناس ـ قبل أي شيء ـ إلى كلمة الإخلاص والتوحيد وهي «لا إله إلّا الله» (راجع سورة الأعراف والأنبياء) .

ولنتدارس هذه الكلمة الّتي يرددها ملايين البشر على وجه الأرض، لنقف على دلالاتها .

أوليست هذه الكلمة دعوة صريحة إلى نبذ كل معبود سوى الله، وكلّ حاكم دونه، وكلّ ولاية عدا ولايته؟!

أو ليست هي حركة لمحو ورفض حاكمية المسرفين والظالمين والطواغيت يحمل لواءها رجال الوحي والدعاة إلى الله؟

أجل انّ كلمة لا اله إلّا الله نفي لكلّ معبود وردع للانسان عن عبادة أيّ شيء سوى الله والتذلّل لأيّة قدرة دون قدرته، والخضوع لحاكمية دون حاكميته.

ومع ذلك كيف يصحّ لأصحاب النظرية المذكورة أن يفسروا دعوة الأنبياء بأنّها كانت في مصلحة المستغِلّين وانّهم كانوا يمالئون الظالمين والمستكبرين؟!

أو ليس القرآن الكريم يدعو بصراحة إلى عدم الركون إلى الظالمين إذ يقول:

﴿وَ لاَ تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لاَ تُنْصَرُونَ﴾ [1].

أم كيف يسمح المادّيون لأنفسهم بأن ينسبوا هذه الوصف المشين إلى الأنبياء مع أنّ القرآن يعلن بصراحة بأنّ الهدف الأساسي من بعثة الأنبياء والرسل هو إقامة العدل والقسط في المجتمع البشري الّذي لا يمكن إلّا بإزالة كل مظاهر الاستغلال والاستعمار والاستعباد، إذ يقول:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ أَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَ لِيَعْلَمَ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَ رُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [2].

١. هود: ١١٣. ٢. الحديد: ٢٥.

لا نظن انّ من ألمّ بالقرآن ونداءاته وتعاليمه يسمح لنفسه بأن ينسب مثل هذه الوصمة إلى أنبياء الله ورسله ويدّعي بأنّهم كانوا يمالئون المستغِلّين ويوافقونهم على ممارساتهم مع أنّ القرآن الكريم وهو كتاب نبي الإسلام يصرّح بأنّ ألدّ خصوم الأنبياء هم المترفون المسرفون وهم الظالمون الذين يتّخذون مال الله دولاً، وعباد الله خولا. هم الذين يحملون أنفسهم على أكتاف الناس ويفرضون حاكميتهم عليهم بالقهر والقوة، والذين كان الأنبياء من أقوى المحرّضين على الثورة عليهم وتحطيم حاكميتهم، وإزالة سيطرتهم.

قال سبحانه:

﴿وَ مَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ * وَ قَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالاً وَ أَوْلاَدًا وَ مَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ﴾ [١].

ان القرآن الكريم يصرّح بأن اول من استجاب للانبياء وانضوى تحت لوائهم هم المستضعفون والمحرومون.

فهاهم المستكبرون يندِّدون بالأنبياء، لأنّهم آووا الأراذل والضعفاء من الناس إذ يقولون كما يحكي سبحانه عنهم:

﴿فَقَالَ الْمَلأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلاَّ بَشَرًا مِثْلَنَا وَ مَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلاَّ الَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِيَ الرَّأْيِ وَ مَا نَرى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ﴾ [٢].

وهكذا كان الدعاة إلى الله ـ وفي طليعتهم الأنبياء ـ على النقيض من

---

١. سبأ: ٣٤ ـ ٣٥.

٢. هود: ٢٧.

المستكبرين والظالمين أبداً، وكانت دعواتهم حرباً شعواء على الظلم والاستغلال.

لقد كانوا يؤكدون ـ دائماً ـ على أنّ سيطرة الظالمين على المحرومين لم تكن إلّا بسبب سكوتهم وعدم ثورتهم ضدهم، وانّهم ما لم يغيّروا أوضاعهم الفاسدة بأنفسهم، لم يغيّر الله من أمرهم شيئاً.

وهذه سنّة تاريخية ثابتة في مجال الاجتماع لا مندوحة منها ولا مناص، فكلّ أُمّة تريد أن يعود إليها مجدها، وسيادتها لا تحصل على ذلك إلّا إذا غيّرت وضعها بنفسها أوّلاً.

قال سبحانه:

﴿إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [1].

إذن فسيطرة الظالمين باقية مستمرة مادام الناس لم يثوروا في وجه الظالمين ولم يتمرّدوا على أوامرهم وتحكّماتهم.

## ٤. العقيدة الدينية ظاهرة طفولية

ثم إنّ ثمت نظرية أُخرى لا يليق أن نذكرها في عداد النظريات لتفاهتها وسخافتها الفاضحة، وهي: انّ الإنسان يوم كان طفلاً كان يحس بالحاجة الشديدة إلى الحماية تجاه الأخطار المحيطة به بسبب ضعفه وعجزه، فكان يجد هذه الحماية عند أُمّه، ولمّا أدرك تفوّق الأب لجأ إليه ولمّا أحسّ بعجز أبيه أيضاً

---

١. الرعد: ١١.

تجاه الأخطار الكبرى مضى يبحث عن قـوة أكـبر أقـدر عـلى حـمايته تـجاه الحوادث حتّى يحلّه محلّ أبيه، وهكذا نشأت عنده فكرة الإله.

والمجتمع وان تخلّص اليوم عن بعض ما يعلق بضمير الطفل من الحاجة في اللجوء إلى الأُم أو الأب حيث إنّه قد بلغ مرتبة كـبيرة مـن البـلوغ العـقلي والفكري إلّا أنّ اعتقاده بالله استمر لاستمرار الحالة الطفولية الّتي كـانت تـعلق بضمير المجتمعات الغابرة الّتي كانت من حيث العقل والفهم بمنزلة الطفل .

وخلاصة القول: إنّ عقيدة الإنسان بالله في المجتمعات البدائية ما هي إلّا استمرار لعقيدة الطفل بالحاجة إلى حضن الأُم، وكنف الأب وحمايتهما، فهذه العقيدة أو الحالة الطفولية هي الّتي أوجدت في عقله فكرة الإله القائم مقام الأب.

**والجواب** عن هذه النظرية هو انّه ـ مضافاً إلى ما ذكـرناه مـن الأجـوبة المشتركة عن النظريات الأُخر في هذا المورد ـ يرد عليه:

**أوّلاً:** انّ صاحب هذا التحليل خلط بين «الدافع» والنتيجة المتحصّلة من ذلك الدافع من حيث القيمة، كما ألمحنا إلى ذلك في ما سبق .

فلو انّنا فرضنا صحة هذا التحليل ـ ولن يصحّ أبداً ـ وارتضينا ما يقول من أنّ الحالة الطفولية هي الّتي دفعت البشر إلى اتّخاذ العقيدة الدينية، ولكن ذلك لا يقلّل من أهمية العقيدة الدينية وإن كان الدافع إليها أمراً تافهاً، وذلك لما قلنا من أنّ الدافع وما يندفع إليه ليسا سواء ولا متحدين في القيمة .

فربّما يكون الدافع أمراً تافهاً، ولكنّه يدفع الإنسان إلى أمر ذي بال، كما لو دفعت الحرب إلى اختراع أجهزة مفيدة، أو دفعت غريزة طلب الجاه أو الشهرة أو الثروة إلى ابتداع مكتشفات نافعة .

**ثانياً:** انّه يرد عليه ما نبهنا إليه أكثر من مرّة وهو أنّ هذه النظرية وسابقاتها من قبيل التحليل القائم على أمر غير ثابت أبداً، بل ممّا ثبت خلافه، وهو أنّ «العقيدة الدينية أمر موهوم لا علّة له من فطرة أو عقل» ولمّا كانت العقيدة عندهم أمراً موهوماً أخذ يشرّق أصحاب هذه النظريات ويغربون، ويحاولون ان ينحتوا لنشوء هذا الأمر الموهوم علّة، وهم يرون بأنّ نشوء العقيدة الدينية من قبيل الاعتقاد بنحوسة العدد ١٣، ونعيب الغراب، وما شا كل ذلك.

ولكن وصف «العقيدة الدينية» بذلك وجعلها في عداد الأوهام والخرافات من أسوأ المواقف تجاه الحقائق، فانّ للعقيدة الدينية علّة فطرية، وأُخرى منطقية، ولهذا لا مجال لنحت الفرضيات لتفسير وجودها ونشوئها والسماح للخيال بابتداع التبريرات والعلل.

**ثالثاً:** أنّ هذا التحليل سيف ذو حدّين، لأنّ الظاهر منه هو أنّ صاحبه يعيد عقائد الناس إلى العقد الروحية الّتي تعلق بالنفس الإنسانية في فترات من عمر الإنسان.

فلو صحّ ذلك فلماذا لا تصحّ هذه النظرية بالنسبة إلى نفس هذه العقيدة التي اختارها المحلّل تجاه الدين ومفاهيمه، حيث قال إنّ العقيدة الدينية ترجع في ابتدائها إلى عقدة روحية، فلماذا لا يكون إلحاد هذا المحلّل (وهو فرويد) وخصومته مع الله سبحانه راجع إلى عقدة روحية أُصيب بها في فترة معيّنة من فترات عمره؟! خاصّة وانّه قد نقل عنه بأنّه كان متعلّقاً بمربية له في طفولته، وكان يذهب معها إلى الكنيسة، فلمّا طرد والده تلك المربية من منزلهم بتهمة السرقة نشأت لدى فرويد عقدة تجاه أبيه الّذي حرمه من تلك المربية، فصار خصماً لوالده منذ ذلك الوقت.

فلماذا لا تكون خصومته لله امتداداً لخصومته لوالده؟

أضف إلى ذلك أنّ هذا المحلّل لم يمكنه أن يتحرر من رواسب العقائد المسيحية المحرفة الّتي علقت بضميره منذ كان طفلاً يتردد على الكنائس، فانّ تنزيل الإله منزلة الأب والتعبير عن خالق الكون بالأب فكرة مسيحية، تستقي جذورها من العقائد المسيحية المحرفة.

والناظر في أمثال هذه التحليلات لا يشك في أنّ كل واحد من المحلّلين قد نظر إلى العقيدة السائدة في عصره وبيئته فجعلها مقياساً لتحليله، ومعياراً لتقييمه.

ولم يكن أُولئك المحلّلون ذوي خبرة وإلمام بالشرائع والعقائد السماوية حتّى يميزوا المحرّف عن غيره والصحيح عن السقيم، كما عرفت.

**رابعاً:** انّ هناك شخصيات بارزة في التاريخ الغابر وكذا في العصر الحاضر يعتقدون بالله سبحانه، ويعبدونه لكونه المثل الأعلى للكمال والجمال، وغير ذلك من الصفات العليا لا لكونه يقوم مقام الأب في إزالة الخوف عنهم، وتوفير الحماية اللازمة لهم.

وقد مرت بعض النصوص المنقولة عنهم والتي تؤيد هذه الحقيقة، بصراحة لا غموض فيها، فراجعها.

### القرآن ونظرية استمرار الحالة الطفولية

لقد وقفت على إجمال هذه النظريّة وكيف أنّ «فرويد» ادّعى انّ الحالة الطفولية لدى الإنسان والّتي تتطّلب له أباً رؤوفاً يأوي إليه لدى الأهوال هي

الّتي جرته إلى أن يخترع فكرة الإله ليقيمه مقام الأب الحامي له في فترة الطفولة حتّى تحصل له الطمأنينة ويتوفر له الاستقرار النفسي .

كما قد عرفت ـ أيضاً ـ ما يرد على هذه النظرية من النقد الهادم لأُسسها.

وها نحن بعد ذلك كلّه نعكس نظرية القرآن الكريم في هذا المقام فنقول: إنّ القرآن الكريم يجعل الطمأنينة أثراً من الآثار الطبيعية لذكر الله سبحانه إذ يقول:

﴿أَلَا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [1] .

كما أنّه يصف الله سبحانه بأنّه منزّل السكينة في قلوب المؤمنين به، إذ يقول:

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَاناً مَعَ إِيمَانِهِمْ وَللهِ جُنُودُ السَّمٰوَاتِ وَ الأَرْضِ وَكَانَ اللهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾ [2] .

غير انّ الفرق بين النظرية الّتي طرحها فرويد وهذا الأمر واضح لا يخفى على المتأمّل البصير، فانّ ذلك العالم النفساني جعل تحصيل الاطمئنان والاستقرار والسكينة علّة موجدة، وسبباً باعثاً على ايجاد «فكرة الإله» .

وأمّا القرآن فهو يجعل حصول كل هذه الأُمور من نتائج ذكره سبحانه، ومن آثار التوجّه إليه تعالى .

وأمّا الانتباه إلى وجوده سبحانه فهو إمّا من طريق الفطرة أو من طريق البرهان ليس إلّا .

١ . الرعد : ٢٨ .　　٢ . الفتح : ٤ .

ثم إنّ القرآن يشدّد النكير على كلّ من يصف الله سبحانه بالأُبوّة كما تفعل النصارى الذين يعدونه أباً، وينزّلونه منزلة الوالد فيقول:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [1].

﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [2].

ولا شك أنّ فرويد قد تأثر في تقييمه لمسألة العقيدة الدينية بالفكرة المسيحية حول الله وهي فكرة الأُبوّة والبنوّة الإلهية الّتي يستنكرها القرآن ويشجبها بشدة ويهاجمها بعنف، إذ يقول:

﴿مَا كَانَ للهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [3].

### ٥. نظرية توارث العقيدة

ذهب جماعة ـ ممّن لم يرتضوا النظريات السابقة ـ إلى نظرية جديدة في تفسير وجود العقيدة الدينية في الحياة البشرية ملخّصها: انّ العقيدة الدينية أمر فكري ورثته الأجيال اللاحقة من الأجيال السابقة حتّى وصلت إلى عصرنا الحاضر، وبهذا أراح أصحاب هذه النظرية أنفسهم، وظنّوا بأنّهم اهتدوا إلى تحليل سليم في هذا المجال.

---

١. الشورى: ١١.

٢. الصافات: ١٨٠.

٣. مريم: ٣٥. ولقد ورد هذا المضمون في آيات عديدة أُخرى هي: البقرة: ١١٦، ويونس: ٦٨، والإسراء: ١١١، والكهف: ٤، والأنبياء: ٢٦، والفرقان: ٢، والزمر: ٢، والجن: ٣، وغيرها.

**والجواب:** ان هذه النظرية ـ كسابقاتها ـ في غاية الضعف والبطلان، لوجوه نذكرها فيما يلي:

**أوّلاً:** انّ غاية ما تفيده، وتثبته هذه النظرية ـ على فرض صحّتها ـ هو أنّ علّة انتقال العقيدة من الأجيال السابقة إلى اللاحقة، وتواجدها في جميع العصور هو «التوارث الفكري» وهو أمر آخر لا يرتبط ببحثنا الحاضر المنعقد حول تفسير «نشوء العقيدة الدينية» أساساً .

فما ذكروه يعلّل وجود العقيدة الدينية في الأجيال المتلاحقة، لا نشوء العقيدة ابتداءً. اذن فصاحب هذه النظرية لم يأت بشيء جديد في هذا المجال .

**ثانياً:** انّ سريان العقيدة الدينية وسيادتها في جميع أبناء البشر وفي جميع الأجيال يكشف عن أنّ العقيدة الدينية من الأُمور الملازمة للروح والفكر البشري بحيث لا يعقل انفكاكها عنهما، فهي تماماً مثل الأكل والشرب والملبس وغيرها من الفعاليات والحاجات الجسدية الّتي لا تفارق البشر ولا تنفك عنهم.

ومثل هذا الحضور الدائم للعقيدة الدينية في الفكر البشري والحياة العقلية الإنسانية منذ العصر الحجري وإلى عصر الفضاء هذا يكشف عن واقعية هذا الأمر، إذ لا يمكن أن يكون لشيء ما مثل ذلك الحضور الشامل لولا كونه كذلك .



## القرآن ونظرية توارث العقيدة

قد عرفت أنّ صاحب هذه النظرية يعتبر الاعتقاد بالله أمراً خرافياً ورثته الأجيال اللاحقة من السابقة.

وقد عرفت ـ في ما مضى ـ أنّ هذه النظرية ـ مضافاً إلى وهنها وضعفها ـ لا تفي حتّى بنفس مقصود القائل فانّ البحث ـ في المقام ـ انّما هو في التعرّف على علة نشوء العقيدة الدينية أساساً، وهو بعد لم يأت بشيء ذي بال في هذا المجال.

غير انّنا إذا رجعنا إلى القرآن لرأينا انّ الأنبياء الذين كانوا في الرعيل الأوّل من الدعاة إلى الله يصرّون أشدّ الإصرار على أنّه ليس لبشر عاقل أن يقتص آثار الأُمم السالفة من دون تمحيص لها أو تحقيق، ومن دون أن تكون مقرونة بالدليل والبرهان، إذ يقول:

﴿وَكَذَٰلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ * قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾[1] [2].

والعجب من قائل هذه النظرية ان يكرر نفس المقالة ويعتبر الدعوة إلى الله دعوة خرافية اخذت من الأسلاف مع أنّ بعض معارضي دعوات الأنبياء ـ في

---

١. الزخرف: ٢٣ ـ ٢٤.

٢. وقد ورد هذا المضمون في آيات أُخرى، هي الأعراف: ٢٨، الأنبياء: ٥٣ ـ ٥٤، الشعراء: ٧٤ ـ ٧٦، ولقمان: ٢١.

وقد تكرّرت لفظة البيّنة في القرآن الكريم أكثر من ٧٠ مرة تقريباً.

عهود الجاهلية ـ كانوا يتفوّهون بهذا الكلام، ويعدّون دعوة الأنبياء من قبيل الأساطير. قال سبحانه:﴿وَ إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ﴾ [1].

على أنّ الأنبياء كانوا كلّما باشروا بالدعوة قرنوا نداءاتهم وأقوالهم بالأدلّة وأصرّوا على أنّ ما يقولونه مشفوع بالبيّنات الّتي هي الدلائل الساطعة على صدق مقالهم، وصحّة ادّعائهم، فكيف والحال هذه يصحّ أن توصف دعوتهم إلى الله بأنّها قضية وراثية وانّ ما كانوا يدعون إليه كان من الخرافات والأساطير الّتي لا يدعمها دليل؟

قال سبحانه:

﴿قَالُوا يَا صَالِحُ قَدْ كُنْتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَذَا أَتَنْهَانَا أَنْ نَعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا وَ إِنَّنَا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ * قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَ آتَانِي مِنْهُ رَحْمَةً فَمَنْ يَنْصُرُنِي مِنَ اللهِ إِنْ عَصَيْتُهُ فَمَا تَزِيدُونَنِي غَيْرَ تَخْسِيرٍ﴾ [2].

☆ ☆ ☆

## ٦. التديّن وليد الفطرة الإنسانية

لقد تبيّن لك فيما مضى ضعف الوجوه الّتي فسّر بها المادّيون ظاهرة العقيدة الدينية وعلّلوا بها نشوء الاعتقاد بالله، وبما وراء الطبيعة .

---

١ . الأنفال : ٣١ .

٢ . هود: ٦٢ ـ ٦٣ .

ثم إنّ هناك علّة أُخرى لتكوّن ونشوء العقيدة الدينية، ووجود ظاهرة الإيمان بالله على امتداد الحياة البشرية ألا وهي «الفطرة الإلهية» المغروسة في أعماق كل إنسان.

ويتّضح هذا الأمر إذا عرفنا بأنّ أفعال الإنسان تتنوّع إلى أنواع عديدة:

١. الأفعال الاكتسابية وهي الّتي يأخذها الإنسان عن طريق التعلّم، سواء أصبحت عنده من العادات، كالتدخين وشرب الشاي؛ أوغير عادية، كالكتابة والخياطة والرمي.

٢. الأفعال الطبيعية الّتي تكون من قبيل ردود الفعل؛ كانقباض العين عند سقوط النور عليها، وسحب الإنسان رجله عند وخزها بإبرة، أو ما شاكل ذلك.

٣. الأفعال الغريزية النابعة من الطبيعة المشتركة بين الحيوان والإنسان؛ كالرغبة إلى الجنس الآخر، وكنسج العنكبوت لبيته، وهجرة الطيور من قطر إلى قطر، وحنان الأُم على ولدها، واجتناب الخطر، والفحص عن علل الحوادث، وغير ذلك.

فكل هذه أُمور غريزية نابعة من الطبيعة المشتركة بين النوعين (الحيوان والإنسان).

٤- الأُمور الفطرية الّتي فطر عليها الإنسان فهي تولد معه، وتتكامل وتنمو بصورة تدريجية؛ وذلك مثل حبه للعلم والكمال، وميله إلى الفن والجمال وانجذابه إلى قيم الأخلاق ومحاسن الخصال.

فالأقسام الثلاثة الأخيرة تشترك في أنّها جميعاً نابعة من عمق

الجبلة البشرية وناهضة من ثناياها، وإن كان بينها فروق من جهة أو جهات.

فالأفعال التي تدخل في خانة «ردود الفعل» تتحقّق من دون علم صاحبها بخلاف النوعين الأخيرين فهما يصدران عن صاحبهما عن وعي وعلم.

أمّا الثالث (وهي الأُمور الغريزية) فهي تصدر عن الحيوان عن علم ووعي، غير انّها تسخّر الحيوان وتسيطر على جميع تصرفاته حتّى أنّه لا يجد من هيمنتها وتسخيرها مخلصاً.

فانّ نسج العنكبوت لبيته، أو صنع النحل للبيوت المسدسة، أو الحركات الجنسية الصادرة عن الحيوان كلّها أُمور تقتضيها طبيعة الحيوان، وجميعها تصدر عنه بعلم ووعي لكن من دون حرية واختيار.

وهذا بعكس الإنسان ـ فهو بخلاف الحيوان ـ فانّه قادر على تنفيذ غرائزه والسماح بظهور آثارها في حياته عن حرية واختيار أو عدم السماح لها بذلك فهو ليس مسخراً لها ولا محكوماً بحكوماتها القاهرة كما هو الحال في الحيوان، بل هو بما جبل عليه من الحرية والاختيار هو الّذي يقود الغرائز ويوجهها إلى ما هو أنسب لشأنه وحاله.

وأمّا الأمر الرابع: وهو الأُمور الفطرية الّتي جبل عليها الإنسان فتعمل وتصدر آثارها عنه بوعي واختيار.

فحب الاستطلاع ـ مثلاً ـ وإن كان له جذور ضاربة في أعماق الفطرة الإنسانية إلّا أنّ للإنسان أن يحد منه فيبقى في ظلمة الجهل ولا ينساق وراء رغبته في تحصيل المعرفة والاطّلاع.

ثم إنّ ملازمة هذه الأُمور ومبادئها للكينونة الإنسانية تبلغ حداً لو سلبت عن الإنسان لارتفعت الإنسانية برمّتها أو ارتفعت الحصة العظيمة منها وكأنّها مقوماتها، ودعائم ذاتها.

وبعبارة أُخرى: انّها من الملازمة بحيث يقتضي فرض عدمها فرض عدم الإنسانية أوعدم حصة منها، فكأنّ هذه الأُمور تشكّل قسطاً كبيراً من إنسانية الإنسان.

إذا تبيّن هذا نقول: لقد فسر الإلهيّون ظاهرة التديّن الّتي لازمت الإنسان أبداً، حسبما تشهد بذلك الآثار والحفريات، بأنّها من مقتضى الفطرة الإنسانية الّتي خلق الإنسان وجبل عليها، حتّى كأنّ العقيدة هي التوأم الّذي يولد مع الإنسان.

وعلى هذا الأساس يكون قد تطابق الفكر الإنساني مع مقتضى الفطرة البشرية.

فانّ طبيعة الإنسان تجرّه إلى الاعتقاد بالله سبحانه، وتدفعه إلى التديّن له وعبادته، بينما يستدلّ جهازه الفكري والعقلي على وجود تلك «القوة العليا» بالأدلّة والبراهين، فيتطابق مقتضى الفطرة ومقتضى العقل، وتشكّل الفطرة والعقل جناحين يطير بهما الإنسان نحو الكمال.

وهذا الوجه ـ لو ثبت وهو لا شك ثابت، كما ستعرف عند استدلالنا عليه في المبحث القادم ـ أتقن ما يمكن ان تفسر به ظاهرة العقيدة الدينية من دون ان يرد عليه أي واحد من الإشكالات الماضية الواردة على التعليلات والتفسيرات الّتي سبقت.

فكيف يصحّ ان تفسّر «ظاهرة التديّن» بعامل الخوف مع أنّ تقدّم العلوم قد أذهب الخوف عن النفوس؟!

أم كيف تعلّل هذه الظاهرة بأنّها وليدة التضليل الاستعماري والاستغلالي مع أنّ البشر رغم وقوفه على حيل المستعمرين وأساليب المستغلين لا يزال متمسّكاً بالعقيدة الدينية ساعياً وراء ندائها وآخذاً بتعاليمها؟!

كيف يصحّ تفسير ظاهرة الاعتقاد بالله والآخرة بعامل الخوف، وقد كان الأنبياء الذين ضربوا أروع الأمثلة في حب الله، يمثلون أعلى مظاهر الشجاعة والبسالة، ولم يكونوا جبناء ولا ضعفاء؟!

كيف يصحّ ذلك والشهداء الذين ضحّوا بأنفسهم في سبيل إعلاء كلمة الله، واعزاز دينه أقدموا على ذلك بشجاعة لا تقبل الشك؟!

إنّ تركيز قوى الاستعمار والاستغلال الكبرى جهودها للقضاء على الدين ومحو آثاره وملامحه في المجتمعات البشرية في مختلف الأعصار، والتوسّل لذلك بكل حيلة ووسيلة، وفشلهم في هذا السبيل خير دليل على تجذر هذه الظاهرة في أعماق الفطرة الإنسانية وملازمة غريزة التديّن للنفس البشرية دون انفكاك.

وبالمناسبة يجب أن نعرف أنّ ظهور الإلحاد لدى بعض الرجال السياسيّين لا يدلّ على عدم كون هذه الظاهرة أمراً فطرياً، إذ لا يجب أن تظهر آثار الأمر الفطري في جميع الموارد والأحوال، كيف والميول الجنسية رغم كونها من أظهر الأُمور الفطرية قد يخبو أوارها ـ أحياناً ـ عندما يكبح الإنسان جماحها أو يقمعها بالمرة أو يكاد .

كما أنّ «حب الاستطلاع» هو الآخر رغم كونه أمراً فطرياً قد يختفي لدى البعض عندما ينصرفون إلى الغرائز الأُخرى انصرافاً كلياً ويتمادون في اعمالها أكثر من الحد الطبيعي، فلا يبقى مجال لإظهار غريزة حب الاستطلاع.

نعم انّ الفطرة البشرية هي مبدأ ظهور التديّن في المجتمعات البشرية وانجذابها إلى ما وراء الطبيعة، ولكن التديّن هذا يتكامل بفضل البراهين العقلية والإدراكات الصحيحة المنطقية، ولأجل ذلك يكون التديّن وليد الفطرة والعقل معاً، وهذا ما يتبنى هذا الكتاب إثباته، وسيوافيك كلا الأمرين في الفصول القادمة.

# ملخّص ما سبق

**تلخّص من البحث السابق أُمور:**

١. انّ هناك مسألتين ـ في مجال العقيدة ـ اهتمّ بهما علماء النفس والاجتماع والتاريخ مؤخّراً وهما: البحث عن عوامل نشوء العقيدة الدينية، والبحث عن آثارها في الحياة البشرية .

٢. انّ الماديّين لمّا نظروا إلى ظاهرة التديّن بمنظار مادي بحت ودرسوها بأفكار مسبقة ومضادّة حول الدين كاعتباره اعتقاداً بأمر موهوم، نحتوا لوجودها في حياة البشرية عللاً طارئة، واختلقوا لها نظريات بعيدة عن الواقع .

٣. انّ الماركسيّين رغم محاربتهم للعقيدة، وإصرارهم على عدم حاجة البشر إليها لم يتحرروا من تقديس مبادئهم بعد اعتناقها والاعتقاد بها، كما يفعل المتديّنون .

٤. انّ الأغلبية الساحقة من البشر مؤمنون يعتقدون بما وراء هذا الوجود المادي على اختلاف مشاربهم ومسالكهم، وليس هناك سوى قلة قليلة ـ بالقياس إلى تلك الكثرة الغالبة ـ لا تؤمن بالله لأغراض سياسية، أو أخلاقية، أو نفسية .

٥. انّ الضابطة الصحيحة والمعقولة في تفسير الظواهر الاجتماعية

هي تقسيم الأُمور إلى ما له جذور في أعماق الفطرة أو مبررات وجيهة في منطق العقل، فلا يجوز نحت الأسباب لظهوره ووجوده؛ وإلى ما هو عارض على حياة الإنسان لأسباب طارئة فيجوز نحت الأسباب له. والأوّل مثل ظاهرة الزواج وجمع المال، والثاني مثل الاعتقاد بنحوسة الرقم ١٣ ونعيب الغراب.

٦. الفطرة البشرية السليمة، والرابطة العقلية المنطقية بين مشاهدة النظام الكوني والاعتقاد بالخالق، يثبتان بأنّ التديّن والإيمان بالله، من النوع الأوّل، فلا يصحّ نحت الأسباب لنشوئه في حياة البشر.

٧. انّ تفسير نشوء العقيدة بنظرية الخوف البشري من الحوادث الطبيعية مرفوض:

أوّلاً: لأنّها تتجاهل فطرية الاعتقاد بالخالق، ومنطقيّته كما مر.

ثانياً: لأنّ هذه النظرية لا تستند إلى أيّة أدلّة موجّهة، بل هي ضرب من الخيال، والافتراض، والتخمين.

ثالثاً: لأنّها تعجز عن تفسير إيمان العباقرة والعلماء والمخترعين والمكتشفين بالله، وهم ممّن استطاعوا التغلّب على أكثر المخاوف.

٨. انّ العقيدة الدينية ومفاهيم الدين وان كانت تبعث على الطمأنينة إلّا أنّ هذا من آثار العقيدة لا من دوافع وأسباب نشأتها، وليس من الصحيح أن نخلط بين أسباب النشوء والآثار المترتّبة على الشيء.

٩. تفسير نشوء العقيدة الدينية بنظرية «الجهل البشري بالعلل الطبيعية للحوادث» مرفوض أيضاً:

أوّلاً: لأنّها تتجاهل فطرية الإيمان بالله وعقلانيّته كسابقتها .

ثانياً: لأنّها تنمّ عن جهل أصحابها بمنطق الإلهيّين الذين يعتقدون بالعلل الطبيعية، والنظام العلي، ويعتبرونه دليلاً على وجود خالق لمجموع ذلك النظام .

ثالثاً: انّها تثبت بشكل غير مباشر بأنّ البشر كان يعتقد دائماً بالعلية ولهذا اعتقد بوجود خالق للكون، وان اخطأ أحياناً في إحلال الخالق محل بعض العلل الطبيعية، لو صحّ ذلك .

رابعاً: لأنّ العقيدة الدينية موجودة حتّى في المجتمعات المتحضرة العارفة بالعلل الطبيعية .

خامساً: لأنّ الاعتقاد بالله لو كان مبعثه الخوف أو الجهل لكان الدواب والبهائم أولى بهذا الاعتقاد لعجزها الأشدّ وجهلها الأكبر .

فيتلخّص من ذلك أنّ الجهل والخوف لو صحّ كونهما علة لنشوء العقيدة فهما من قبيل العلّة البعيدة لا العلّة القريبة بمعنى انّهما هيّآ للعقل فرصة ودافع التفكير في منشأ الكون وحوادثه ثم الاعتقاد بوجود خالق له. فالإيمان بالخالق وليد العقل لا الجهل ووليد الفطرة لا الخوف الساذج .

١٠. انّ تفسير نشوء العقيدة بالنظرية الاقتصادية الماركسية الّتي تقول بأنّ الدين ردة فعل للأوضاع والعلاقات الاقتصادية وأنّها استغلّت لتخدير الشعوب هي الأُخرى مردودة .

أوّلاً: لأنّ ذلك يتعارض مع أصالة التديّن وفطريّته وعقلانيّته فليس تابعاً للتغيرات الحاصلة في وسائل الانتاج .

**ثانياً:** انّ استغلال الدين من قبل بعض الوصوليّين من الحكّام والكهنة شيء وأصالة الدين والتديّن شيء آخر.

ثالثاً: انّ هذه النظرية ان صحّت فانّما تصحّ بالنسبة إلى الأديان المحرّفة الّتي طرأ عليها التحريف لصالح طبقة معينة ولا تصحّ بالنسبة إلى الإسلام النقي في أُصوله وفروعه وتعاليمه وبرامجه الإنسانية العادلة من أي تحريف.

**رابعاً:** انّ التديّن الصحيح خير عامل للتقدّم العلمي، وخير دعامة للأخلاق، وخير عامل للتحرك والاستقامة، وخير باعث على التقيد بالنظام والقانون، وخير رادع عن الجريمة.

**خامساً:** انّ العقيدة الدينية كانت يوم لم يكن ـ في فجر التاريخ البشري ـ أي طبقيات.

**سادساً:** انّ جعل الفكر والدين من توابع التغيّرات الاقتصادية ينفي صحة هذه النظرية الماركسية نفسها، لأنّها بذلك يمكن اعتبارها من ولائد ظرف اقتصادي خاص فلا تكون صحيحة على إطلاقها.

**سابعاً:** انّ الاقتصاد ليس محوراً وإن كان أمراً مهماً، فطغيانه على بقية الأُمور لا يلغي أصالة التديّن، كما أنّ طغيان بعض الغرائز لا يعني نفي الغرائز الأُخرى بالمرّة.

**ثامناً:** انّ العامل الاقتصادي ليس هو المحرك الوحيد للتاريخ، فهناك الغرائز وهناك الشخصيات المصلحة، وهناك الأفكار الاجتماعية مثل فكرة القومية.

**تاسعاً:** انّ انتشار التديّن بين الطبقات المحرومة يكشف عن أنّه كان

مـقبولاً عـقلياً لديـهم، وإلّا فكـيف اعـتنقوا مـا كـان يـتوسّل بـه المسـتغِلّون للإضرار بهم.

**عاشراً:** انّ التديّن لم يختصّ بالفقراء والمحرومين، فما أكثر المتديّنين بين الأثرياء وما أكثر تضحياتهم بالنفس والنفيس في سبيل العقيدة الدينية.

**حادي عشر:** انّ انتعاش الحالة الاقتصادية للمحرومين لم يلازم انحسار العقيدة الدينية عن حياتهم دائماً كما ادّعى الماركسيون، والحضارة الإسلامية واليونانية خير شاهد على ازدهارهما معاً في آن واحد.

**ثاني عشر:** انّ كثيراً من الدعاة إلى الدين كانوا يدعون إلى مقارعة الظالمين والمستغلين، ويناهضون كل غاصب لأموال الناس، هاضم لحقوقهم، سارق لجهودهم.

١١. انّ نظرية «توارث العقيدة» لم تأت بشيء جديد ولم تفسر منشأ العقيدة، بل بررت وجوده في جميع العصور.

١٢. انّ نظرية فرويد الّتي تقول بأنّ الاعتقاد بقوة وراء هذا الكون هي استمرار لحالة طفولية كانت تفرض على الإنسان مذ كان طفلاً ان يلتمس ملجأً وكهفاً، هي أيضاً مرفوضة، لأنّها تعجز عن تفسير إيمان الفلاسفة العظام والعباقرة الكبار والمجتمعات المتحضّرة الواعية بالله سبحانه، كما أنّها قد تستقي جذورها من عقد نفسية كان يعاني منها فرويد تجاه والده، وربما يكون قد تأثر بالعقيدة المسيحية المحرّفة الّتي تعتقد ببنوّة المسيح عليه السلام.

١٣. فنستنتج من كلّ ذلك انّ هذه النظريات كلّها مؤسسة على

التخمين، وانّها لم يذهب أصحابها إليها إلّا بعد أن افترضوا وهمية العقيدة الدينية واعتبروا ذلك أمراً مسلّماً، ولذلك اضطروا أو عمدوا إلى اختلاق الأسباب وافتراض العلل الاجتماعية والنفسية والاقتصادية لظهورها ونشوئها في الحياة البشرية.

١٤. كما نستنتج انّ العقيدة حقيقة واقعة في حياة البشر، لها في فطرته جذور، وفي عقله مبررات منطقية، وفي حياته آثار إيجابية في غاية الأهمّية والحيوية.

# الفصل الثاني

## آثار العقيدة في الحياة البشرية

## في هذا الفصل

- ❋ لماذا يجب البحث في المسائل الاعتقادية؟
- ❋ الأسباب الباعثة على دراسة العقيدة.
- ❋ ١. البحث في العقيدة يساعد على فهم الحياة مبدأً وهدفاً ومصيراً.
- ❋ ٢. البحث في العقيدة يضع نهاية للقلق .
- ❋ ٣. الاعتقاد بوجود الله وصفاته يوجب الطمأنينة .
- ❋ كيف يقضي الإيمان بالله على عوامل الاضطراب ؟
- ❋ ٤. الاعتقاد بوجود الله وصفاته خير دعامة للأخلاق .
- ❋ ٥. الاعتقاد بوجود الله وصفاته أفضل ضمانة لتنفيذ القوانين .
- ❋ ٦. العقيدة الدينية وسيلة للتكامل الشامل .
- ❋ ٧. العقيدة الدينية توفر معرفة أكمل .
- ❋ هل التوجّه إلى الله غفلة عن الشخصية الإنسانية ؟
- ❋ أ ـ الارتباط بالكامل موجب للتكامل .
- ❋ ب ـ جذور التديّن في الشخصية الإنسانية .
- ❋ ج ـ مكانة المعلول بالنسبة إلى العلّة.
- ❋ العقيدة الدينية والمشاكل الفلسفية .
- ❋ ملخّص البحث .

## «لماذا يجب البحث عن الله وصفاته» ؟

هناك من يتساءل مشكّكاً أو مستفهماً: لماذا يجب البحث عن «الله» ولماذا نبحث في المسائل الاعتقادية؟

أليس من الأجدر بنا أن نبحث فيما يتصل بحياتنا اليومية، ويعالج مشاكلها ويكون مؤثراً في تحسين أحوالنا المعاشية ؟

أليس الحديث عن الموجود أو الموجودات الخارجة عن نطاق الحس والتجربة، والتي لا يكون لها أيّ أثر في حياتنا وجوداً أو عدماً غير نافع ولا مفيد؟

هذا هو ما يدّعيه البعض ويردّده خاصة بعد ظهور وانتشار المادية المتفلسفة لنفي الحاجة إلى طرح المسائل الاعتقادية ودراسة العقيدة .

إنّ المتسائل أو المشكّك يعتقد أنّ القضايا الاعتقادية لا أثر لها في تحسين الأحوال المعيشية ويرى أنّ العقيدة لاربط لها بالحياة ولا أثر لها في إسعاد الإنسان، بل هي أُمور لا تتجاوز حدود الذهن .

ولكنّنا سنعرف ـ من خلال الجهات الّتي سنستعرضها ـ أنّ للعقيدة صلة عميقة بالحياة الإنسانية وانّ لها آثاراً هامة ومباشرة في جميع حقولها ومناحيها وسنعرف أنّ الادّعاء المذكور ناشئ عن عدم وقوف المدّعي على مبادئ الدين وتعاليمه، وقضايا العقيدة وآثارها البنّاءة في الحياة البشرية، وذلك لأحد أمرين:

إمّا لعدم اتّصاله بأصحاب العقول النيّرة من العارفين بشؤون

العقيدة، العالمين بمسائلها وقضاياها ليشرحوا لهم ما التبس عليهم منها، أو خفي عليهم من آثارها وفوائدها في حياة الناس أفراداً وجماعات .

وإمّا لأنّهم لم يجشّموا أنفسهم عناء البحث والفحص والتحقيق .

وإليك بعض هذه النواحي والآثار الجمّة للعقيدة الدينية الّتي غفل عنها اصحاب النظرة المادية نذكرها واحدة تلو الأُخرى تحت أرقام متسلسلة، ليقف القارئ بنفسه على بطلان الزعم المذكور، بعد أن يعرف كيف انّ العقيدة الدينية تتّصل بصميم الحياة لا بهامشها .

## الأسباب الباعثة على دراسة العقيدة

### ١. البحث في العقيدة يساعد على فهم الحياة:

لم يزل الإنسان منذ أقدم العصور يطرح على نفسه هذه الأسئلة الثلاثة:

من أين أتيت؟

لماذا أتيت؟

إلى أين أذهب؟

ولم تزل هذه الأسئلة تطالبه بالجواب بالحاح شديد.. انّه لا يمكنه أن يمرّ على هذه الأسئلة دون اكتراث، وهو يرى لكل ظاهرة حياتية سبباً، فكيف بهذا الكون العظيم وهذا الفضاء الواسع العريض وما يتّسمان به من جلال وإبداع؟

كيف يمكنه أن يصدّق بأنّ كلّ ذلك قد وجد صدفة دون خالق

مبدع حكيم، أليس لكلّ بناء بان، ولكلّ كتاب مؤلف، ولكل مصنوع صانع؟

كما لا يمكنه أيضاً بأن يصدّق بأنّ هذا الوجود لا ينطوي على هدف، وانّ هذه الحياة لا ترمي إلى غاية، وهل يقبل العقل السليم ذلك ويرتضيه؟

ولقد انقسم الناس تجاه هذه الأسئلة الملحّة إلى صنفين:

أ ـ من بقي في حالة الشك والحيرة، لأنّه لم يجشّم نفسه عناء البحث والتحقيق.

ب – من بحث وحقّق وفحص ولاحق فاهتدى إلى الحقيقة، وعرف بأنّ لهذا الكون خالقاً وانّ لهذا الوجود غاية، وانّ لهذه الحياة هدفاً، وانّه ما من شيء في صفحة هذا العالم الفسيح إلّا ويجري وفق تخطيط حكيم، وقصد صحيح فلا صدفة ولا فوضى ولا عبثية.

ولقد كان طبيعياً أن يحظى هذا الفريق بالارتياح ودعة الضمير، لأنّه عرف مبدأه ومنتهاه، وأبصر مسيره ومصيره، فلم يكن كالسائر في متاهة، العايش في الفراغ.

كما كان من الطبيعي والبديهي أن يعاني الفريق الأوّل من القلق النفسي والاضطراب الروحي بسبب شكّه، وحيرته، فالشك والجهل بالماضي والحاضر والمستقبل حالة قاتلة وقاسية تعكر صفو الحياة،وتقضي على كل بهجة وتجعل المرء كمن يمشي في تيه.

ولما كانت هذه الأسئلة الملحّة لا تختصّ بمن مضى من البشر، بل تراود كل أحد حتّى في هذا العصر، ولما كان البقاء في حالة الشك والحيرة أمراً

مضنياً، بل وخطراً للغاية على حياة الإنسان لزم البحث عن الأجوبة الشافية على هذه الأسئلة للتخلّص من جحيم الشك القاسي، والحيرة القاتلة .

ألا يجدر بالإنسان وهو ينشد راحة الضمير أن يسعى لمعرفة حقائق هذا الوجود، وأسرار هذا الكون وأهداف هذه الحياة، وكلّنا نعلم أنّ تحقيق مثل هذه الحالة للنفس و الضمير منوط بهذه المعرفة، ومتوقّف عليها؟

هل من الجائز والصحيح انّ يترك الشك ينخر كيانه وتعكر الحيرة صفو الحياة عليه بسبب انّه يجهل كل شيء عن ماضيه وحاضره وعن المستقبل الّذي ينتظره؟

إنّ البحث في العقيدة طريق إلى تحصيل كل الإجابات الصحيحة الشافية على هذه الأسئلة الخالدة الّتي ظلّت تراود الذهن البشري منذ أن حط قدمه على هذا الكوكب ولا تزال تخالجه إلى هذا الحين .

إنّ دراسة العقيدة الدينية تساعدنا على أن نفهم الحياة، وندرك أهدافها، ومصيرها فلا نبقى في الشك والحيرة، وإلى هذه النتيجة القيمة أشار الحديث المعروف:

«رحم الله امرئً عرف من أين وفي أين وإلى أين؟» .

هذه هي الناحية أو الفائدة الأُولى من فوائد البحث في العقيدة الدينية، ولنستعرض معاً الفائدة الثانية الّتي تترتب على مثل هذا البحث والتحقيق .



## ٢. البحث في العقيدة يطرد القلق

عندما نراجع التاريخ البشري نواجه مجموعة كبيرة ممّن يطلق عليهم «الأنبياء» قد أخبروا بوجود إله خالق لهذا الكون، وأنّهم رسله إلى البشرية، جاءوا ليخبروهم بأنّ ثمّة واجبات وتكاليف، وأنّ هناك حياة أُخرى وحشراً ونشراً وحساباً وعقاباً، وجنة وناراً، وانّ الناس جميعهم مسؤولون محاسبون، شاءوا أم أبوا.

ولم يكن هؤلاء من مجاهيل الناس فقد عرفت سوابقهم الناصعة وتاريخهم النقي من كل شائبة، كما ولم ينشد هؤلاء من وراء دعوتهم كسب سمعة، أو جلب منفعة، فقد واجهوا في سبيلها الصعاب وتحمّلوا المتاعب، وضحّوا بكل غال ورخيص، وعرضوا أنفسهم لكلّ حادث خطير بشهادة التاريخ.

ثم إنّا نجد أيضاً جمهوراً كبيراً من الفلاسفة وأصحاب النبوغ، وروّاد العلوم الطبيعية ممّن يعبأ الناس بآرائهم أمثال أرسطو وإفلاطون وسقراط وغيرهم قد أخبروا كذلك بتلك الحقائق وأكّدوها بما توصّلوا إليه نتيجة التأمّل في الطبيعة والنظرة الفاحصة في الكون والوجود.

فهم أخبروا بأنّ ما يتمتع به هذا الكون من نظام متقن ودقيق وحركة منتظمة ومتّسقة، وما يتجلّى في كل جزء من أجزائه من آثار الحكمة والتدبير، كلّ ذلك يدلّ على صدور هذا الخلق عن مبدأ قادر حكيم، قد أعطى كل شيء خلقه، وأتقن كل شيء صنعه.

كما أخبروا بأنّ الحكمة تقتضي أن لا تخلو حياة البشر من هدف معقول، فلا بدّ أن تكون هناك حياة خالدة يسعد فيها الإنسان وتتحقّق فيها كلّ تطلّعاته وطموحاته وأمانيه، إذ لا يمكن أن تكون هذه الحياة المحاطة بالحرمان والموت هي غاية الحياة الإنسانية وهي كل الهدف من وجوده.

ولقد آمن هذا الجمهور الكبير من الفلاسفة والعلماء بهذه الحقائق ومضوا عليها داعين شعوبهم إلى الإيمان بها ومؤكّدين بذلك ما أخبر به الأنبياء، وصدعت به الرسل.

بعد الوقوف على هذه الحقيقة التاريخية الساطعة، واخبار هذا الجمّ الغفير بهذه الأُمور عن مبدأ الكون ومصير الإنسان وما عليه من واجبات، وما ينتظره من تبعات جسيمة إذا هو أهملها، ألا نحتمل أن يكون الأمر كما أخبروا، وألا نحتمل صدقهم في مقالتهم، وألا يستوجب ذلك أن نبحث فيما أخبروا به ونتحقّق منه ونحن نهتمّ بأبسط الأُمور، ونحسب لأضعف الاحتمالات حسابها؟

أجل، انّ مجرّد هذه الاحتمالات تؤرق كلّ عاقل يحب سعادته وأمنه واستقراره.

ألا ترى لو انّ أحداً أخبره بوجود حيوان كاسر في طريق ينوي سلوكه، فاحتمل صدقه عمد إلى التحقيق وتجنّب الطيش والإهمال والتهوّر.

إنّ مجرّد احتمال أن ينتظرنا حساب عادل ودقيق لكلّ تصرفاتنا جدير بأن يحملنا على البحث في العقيدة الدينية خشية أن نخسر الثواب الأبدي أو نواجه العذاب الخالد إذا كذبنا بهذه الحقائق، وهذا هو حكم العقل الّذي يقضي بوجوب دفع الضرر ولو كان محتملا.

أجل هذه هي الجهة الثانية الباعثة على دراسة العقيدة والبحث عن «الله» وما يتبع ذلك من قضايا الاعتقاد، وقد أشار بعض علماء الكلام القدامى إلى هذه الجهة، إذ قال بتقريب يقارب ما قررناه:

إنّها (أيّ دراسة العقيدة وما ينجم عنها من معرفة) دافعة للخوف الحاصل، للإنسان من الاختلاف (الواقع بين البشر في أمر العقيدة فهناك جماهير غفيرة مؤمنة، وثمّة جماعات قليلة كافرة) ودفع الخوف واجب، لأنّه ألم نفساني يمكن دفعه فيحكم العقل بوجوب دفعه، فيجب دفعه.[١]

إذا عرفت هذا فلننتقل إلى الناحية الثالثة الّتي توجب علينا أن نتناول العقيدة بالبحث والدرس والتحقيق، ألا وهي الآثار الروحية والأخلاقية والاجتماعية الّتي تلازم الاعتقاد بالله والإيمان بالآخرة، وسنذكر هذه الآثار تحت أربعة عناوين هي:



### ٣. الاعتقاد بـ«الله» مبعث الطمأنينة

يواجه الإنسان في حياته أُموراً عديدة تنغص عليه عيشه وتسبب له أزمة روحية مستعصية كلّما تذكّرها ولم يجد لها تفسيراً مقنعاً ومعقولاً، وهذه الأُمور هي:

أ. هاجس الفناء.

ب. المصائب والنكبات.

---

١. راجع الباب الحادي عشر للعلّامة الحلي، شرح الفاضل المقداد.

ج . المادية المفرطة .

صحيح انّ البشرية قد استطاعت بفضل ما أحرزت من التقدّم العلمي والتقني أن تتغلب على جانب كبير من الطبيعة حتّى أنّه ادّعى انه قهرها بعد أن وقف على الكثير من قوانينها، ولكن كلّ ذلك لم يساعدها على الحصول على تفسير صحيح وبيان مقنع وواضح في هذه المجالات .

وحتّى نعرف أوّلاً كيف تسلب هذه الأُمور الثلاثة الطمأنينة من الإنسان وتنغّص حياته، لابدّ من الوقوف عندها قليلاً، وإليك هذا التوضيح:

**أ . هاجس الفناء**

لقد أحبّ الإنسان حياته وعشقها بحكم ما أودع في كيانه من غريزة حب الذات وحب البقاء، ولذلك فهو يحافظ عليها أشدّ المحافظة ويحرص على حمايتها بكلّ ما أُوتي من قوة، فإذا تذكّر الموت اعتراه أسى عميق، لأنّه يعتبر الموت نهاية لهذه الحياة العزيزة عليه، الأثيرة لديه. انّه يعتبر الموت فناء مطلقاً يأتي على حياته وكلّ ما جمعه وشيّده طيلة عمره. ومن هنا يظل الموت كشبح مخيف وكريه يلاحقه ويؤرقه، وربّما حاول التخلّص منه باللهو والتسلية دون جدوى، لأنه سرعان ما يشبع منهما ويملّهما .

**ب . المصائب والنكبات**

الحياة الّتي يمر بها الإنسان مليئة بالمصائب مشحونة بالكوارث، وكأنّ ذلك هو قانونها المحكّم وسنّتها الثابتة، فمن مرض إلى فقد عزيز إلى ضياع مال وغيره .

وهذا المصائب هي من أشد مايعاني منها الإنسان في حياته، بل وقد تقضي عليه كمداً وحزناً إذا لم يجد لها تفسيراً معقولاً أولم يؤمن بعالم آخر يعوّض فيه عليها ويثاب، فربّ من أهلكه جزعه، ورب من أردته أحزانه، ممّن فقدوا الصبر والاستقامة، وحرموا الوعي الكافي، والإيمان الواقي، والأمل في المثوبة والأجر .

### ج. المادّية المفرطة

لقد جبل الإنسان على حب المال والميل إلى ملاذ الحياة التمتع بها، لأنّ في ذلك قوام حياته واستمرار وجوده ولكن قد تتحول هذه الغريزة إلى حرص بالغ وجشع عريض، ولمّا كان يتعذر عليه أن يحقّق كلّ مطامحه وكلّ أمانيه في هذه الحياة بسبب عجزه عن ذلك، دخله همّ عظيم لهذا الإخفاق وأحسّ بمرارة كبيرة تستتبع بدورها آلاماً نفسية كما أصابه حزن شديد على مصير ما اجتهد في جمعه وتحصيله، لأنّه يتصوّر انّ هذه الحياة هي كل شيء .

كلّ هذه المخاوف والأزمات الروحية تعتري من لا يملك أيّ توضيح مقنع في هذه المجالات .

إنّها عقد وأزمات روحية يرجع إليها أكثر ما تعاني منه البشرية الحاضرة (وخاصة في المجتمعات غير المتديّنة) من حالات الجنون والهستيريا والإقبال على الانتحار، وتعاطي المسكرات والمخدّرات، كما تشهد بذلك تقارير وكتب ودراسات تتناول الأوضاع السائدة الآن في المجتمعات المادّية .

والسؤال المطروح الآن هو: ما هو الطريق للتخلّص من هذه الأزمات والآلام الروحية وما يترتب عليها من مضاعفات، وذيول .

الجواب هو: ان العقيدة الدينية الصحيحة هي وحدها الكفيلة بتوضيح هذه الأُمور وإزالة موجبات هذه الأزمات الروحية، وإليك تفصيل ذلك:

## كيف تعالج العقيدة الدينية عوامل الأزمات الروحية؟

قلنا: إنّ العقيدة الصحيحة هي وحدها القادرة على مواجهة عوامل الاضطراب المذكورة، وتحقيق السكينة للإنسان والتخفيف من الأزمات الروحية الّتي يتعرض لها وذلك:

**أوّلاً:** لأنّ العقيدة الدينية الصحيحة بما تثبته من حياة أُخرى تعطي للموت مفهوماً آخر، فترفض أن يكون الموت فناء مطلقاً للإنسان، ونهاية لحياته وضياعاً لآماله وجهوده وطموحاته، بل تعتبره عملية انتقال من عالم ضيق إلى عالم أوسع، ونقلة من حياة زائلة إلى حياة أبدية، مستقرة حقيقية .

وبهذا يتغيّر طعم الموت مادام يعني التحليق إلى عالم أفضل بالنسبة إلى المؤمنين الصالحين العاملين، ولا يعود كابوساً يؤرّق الإنسان ويعذّب الكهول والشيوخ خاصة .

**ثانياً:** لأنّ العقيدة الدينية بما تقدّمه من تفسيرات واقعية للمصائب والنكبات والمحن والآلام الطارئة الّتي تنتاب الإنسان في هذه الحياة تغيّر من معنى، ومدلول هذه الأُمور:

فإذا عرف الإنسان ـ حسب هذه التفسيرات ـ أنّ بعض المصائب والنكبات اختبار ولذا فهي لا تمرّ دون عوض مناسب وثواب لائق إذا صبر عليها مادام إله الكون عادلاً رؤوفاً، أو انّها لا تخلو من مصلحة وحكمة مادام

خالق الكون عالماً حكيماً، هذا إذا لم يكن ما أصابه من المحن والنكبات بسبب فعله .

**أقول:** إذا عرف الإنسان كل ذلك وغيره ممّا تبيّنه العقيدة الدينية في هذا المجال لم يأس على مافاته ولم يحزن لما دهاه، بل ازداد صلابة واستقامة، وصبراً وجلداً.

**ثالثاً:** لأنّ العقيدة الدينية بما تقدّمه من تعاليم أخلاقية تحدّ من سورة الحرص الّذي يسبب الاضطراب الناشئ عن الإخفاق، ومن فورة الهلع الّذي يسبب الغم نتيجة العجز عن تحقيق كل الطموحات المادية العريضة وأيضاً بما تقرره من برامج لتقوية السجايا والصفات الإنسانية والمعنوية، تقضي على أهم أسباب الإفراط في المادية، فهي من جانب تشجّع على البذل والعطاء، مع التلويح والوعد بالثواب الجزيل والأجر الجميل، ومن جانب آخر تقلّل من أهمية هذه الحياة المادية إذ تعتبرها وسيلة لاهدفاً، وممراً لا مقرّاً، وزائلة غير باقية .

هكذا تعالج العقيدة الدينية الصحيحة الأزمات الروحية وتخفّف من شدّتها ووطأتها. فلو أنّ الإنسان نظر إلى الحياة من هذا المنظار الديني لم يعد يشعر بأي قلق، ولا يتعرض لأيّة أزمة روحية .

تلك هي بعض الآثار البنّاءة والثمار الروحية الطيبة الّتي تترتب على الاعتقاد بالله سبحانه .

ولنستمع إلى القرآن الكريم وهو يعلن بصراحة بأنّ ما يدعو إليه من إيمان بالله واليوم الآخر هو وحده القادر على توفير ما ينشده الإنسان من السكينة والطمأنينة والأمن والدعة، إذ يقول سبحانه:

١. ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ﴾ [1].

٢- ﴿أَلاَ إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [2].

٣- ﴿أَلاَ بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [3].

٤- ﴿هُوَ الذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَاناً﴾ [4].

فإذا كان للعقيدة الدينية مثل هذا الاثر العظيم في صميم حياتنا من تخفيف الآلام النفسية، وطرد الهواجس، فهل من الصحيح أن نعرض عن البحث فيها ودراستها، أم انّ العقل يحتم علينا أن نولي العقيدة ودراستها اهتماماً جدّياً، لما ينطوي عليه ذلك من هذا الأثر النفسي والروحي الخطير؟



## ٤. الاعتقاد بالله دعامة الأخلاق

الإنسان كتلة هائلة من الغرائز الّتي لا تعرف الحدود، ومجموعة من الشهوات والمطامع والطموحات الّتي لا تعرف نهاية، فإذا ترك وشأنه لينال ما تدفعه إليه شهواته وغرائزه جرّ على نفسه وعلى مجتمعه الفساد والفناء، لتضارب المصالح والمطامع والطموحات، وعجز الإنسان عن الوصول إلى كلّ ما يريده إلّا على حساب صحّته وسلامته، وإنسانيته، وقيمه، ومنع الآخرين من الوصول إلى مطامحهم وأهدافهم.

إن ما يعانيه العالم المعاصر من ويلات ومصائب ليس إلّا من إطلاق العنان

---

١. الأنعام: ٨٢.
٢. يونس: ٦٢.
٣. الرعد: ٢٨.
٤. الفتح: ٤.

لهذه الغرائز مثل حب الذات والمال والجاه، وغريزة الغضب والجنس، والإفراط في استخدامها، والانسياق وراءها .

من هنا طرح المصلحون الاجتماعيون مسألة «الأخلاق» التي تهتم بتعديل هذه الغرائز وقولبتها ووضعها في المسار الصحيح، والحدّ من جموحها وغليانها.

إلّا أنّ التقيّد بالأخلاق لمّا كان يلازم التنازل عن بعض الطموحات والحرمان عن بعض المكاسب غالباً، لم تستطع التوصيات الأخلاقية وحدها من السيطرة على الغرائز وتعديلها، فكان لابدّ من شيء يعزّز مكانة الأخلاق، وأفضل شيء في هذا المجال هو أن يشعر الأفراد بأن هناك ثواباً وعقاباً: الثواب لمن التزم طريق العدالة والاعتدال واحترم حقوق الآخرين وحدودهم، والعقاب لمن خالف ذلك، وهذا لا يأتي إلّا عن طريق العقيدة الدينية، والإيمان بالله واليوم الآخر وما يلازم ذلك من رقابة وحساب دقيق .

إذا عرف الفرد انّ السعادة الأُخروية منوطة بحسن استخدامه للغرائز وأنّ تجاوز الحدود المعقولة المرسومة لها لا يخلو عن عقاب وحرمان في الآخرة، فانّ مثل هذا الاعتقاد كاف لدفعه، وحمله على مراعاة الحدود والبقاء ضمن الإطار الأخلاقي في جميع الحالات .

على أنّ تأثير الاعتقاد بالله واليوم الآخر لا ينحصر في تعديل الغرائز، بل يتعدّاه إلى تنمية الفضائل والسجايا في الإنسان ، فالإنسان لم يزوّد بالغرائز فقط بل زوّد بخمائر الفضيلة وبذور السجايا الكريمة .

وبعبارة أُخرى: انّ الفضائل والسجايا الكريمة جزء من فطرة كل

إنسان، وإنّ الميل إلى الخير وكراهة الشر أمران مغروسان في جبلة البشر، فهم يحبون الخير وأهله ويكرهون الشر وأهله، ولكن هذه البذور والخمائر لا تستطيع مقاومة الغرائز ومزاحمة الشهوات إلّا إذا قويت ونمت، وهي لا تنمو إلّا في ظل الدين الّذي ينطوي على الاعتقاد بالله واليوم الآخر وما وعد فيه من مثوبات عظيمة على الخيرات، أو عقوبات شديدة على ارتكاب الشرور والآثام، وبهذا تكون العقيدة خير وسيلة لتنمية السجايا النبيلة في الكيان الإنساني وخير سبيل إلى تقويتها ودعمها.

ولنستمع إلى القرآن وهو يقرر هذه الحقيقة، إذ يقول:

١. ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللهِ وَ رِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَ اللهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[١].

٢. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ للهِ وَ لَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَ الأَقْرَبِينَ﴾[٢].

٣. ﴿أَرَأَيْتَ الذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ * فَذَلِكَ الذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ * وَ لاَ يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾[٣].

فالآية الأُولى تفيد انّ أي بناء أخلاقي لا يقوم على أساس الإيمان بالله، واليوم الآخر فهو بناء منهار لا محالة.

والآية الثانية تفيد أنّ القيام بالعدل والقسط رهن بالإيمان بالله واليوم الآخر، ولذلك وجّه الخطاب فيها إلى ﴿الذين آمنوا﴾.

---

١. التوبة: ١٠٩. ٢. النساء: ١٣٥. ٣. الماعون: ١ ـ ٣.

وتفيد الآيات الأخيرة، بل تصرح بأنّ ردع اليتيم والامتناع عن إطعامه نتيجة التكذيب بالآخرة.

هذا هو الأثر الأخلاقي للاعتقاد بالله واليوم الآخر، وهو جدير بأن يجعل دراسة العقيدة والتحقيق فيها في غاية الأهمية لمعالجة ما حلّ ويحلّ بالبشرية من أزمات أخلاقية خطيرة، وما ينشأ على أثر ذلك من الويلات والمآسي الاجتماعية.

إنّ الأثر الأخلاقي للعقيدة حدا بعلماء الاجتماع إلى أن يعتبروا «الدين» أفضل دعامة للأخلاق، وأن يعتبروا الأخلاق المنزوعة عن العنصر الاعتقادي فاشلة في تأدية رسالتها ومهمتها.



## ٥. الاعتقاد بالله ضمان لتنفيذ القوانين

لقد تميّز البشر عن غيره من الأحياء بكونه مدنياً بالطبع ميالاً إلى الحياة الاجتماعية، ولتعدّد حاجاته وعجزه عن القيام بها دون معونة الآخرين. وهذه حقيقة أكّدها الواقع بعد أن أشار إليها علماء الاجتماع بعد سلسلة من الدراسات التاريخية في حياة الأفراد والشعوب.

بيد انّ هذا النمط الاجتماعي للحياة لم يخل من التزاحم والتنازع لسببين:

١. وجود الأقوياء والضعفاء في المجتمعات.

٢. تعارض المصالح وتصادمها.

فكان لابد من وجود قانون ينظم العلاقات، ويرسم الحدود،

ويحدد الحقوق والواجبات، ليعيش الجميع في سلام، ويصل الجميع إلى حقوقهم الطبيعية فى الحياة دون صراع .

غير أنّ وجود القانون وحده لم يكن كافياً وإن كان مزوّداً بالشرطة والغرامة والسجن، بل لابد من وجود رادع نفساني .

وبعبارة أُخرى: لا يكون وجود القانون مفيداً بمفرده إذا لم تكن معه قوة منفذة، بيد انّ القوة المنفذة الظاهرية وحدها لم تكن كافية أيضاً لضمان تنفيذ القانون، إذ انّ مثل هذه القوة يمكنها أن تضبط الجرائم والتخلّفات المكشوفة، أمّا التخلّفات الخفية والآثام التي ترتكب في الخفاء فهي بحاجة إلى رقابة باطنية ورقيب داخلي ليردع الأفراد عن الجريمة حتّى بعيداً عن أعين الدولة وفي غياب من الشرطة.

وليس هناك رقيب داخلي أفضل من العقيدة الدينية الّتي تتمثل في الإيمان بالله واليوم الآخر ومخافة الحساب والعقاب، وخشية المؤاخذة والمجازاة .

فقد أثبتت العقيدة انّها قادرة على ردع الأفراد في جميع الحالات وحفظهم من المعصية حتّى في مواجهة أشدّ المغريات .

فهذا هو النبي العظيم يوسف الصدّيقعليه السلام يتجنّب المعصية وهو يواجه إغراء ليس فوقه إغراء في قصته مع زليخا زوجة العزيز الّتي راودته، ولا يفعل ذلك إلّا خشية الله ومخافة منه، إذ قال سبحانه واصفاً ما جرى ليوسفعليه السلام:

﴿وَ رَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَ غَلَّقَتِ الأَبْوَابَ وَ قَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللهِ﴾ (١).

---

١ . يوسف : ٢٣ .

ثم إنّ مثل هذا الإيمان يفيض على القانون قداسة تحمل الناس على مراعاته إذا عرفوا بأنّه صادر عن الله الخالق العالم الحكيم والرب الكريم وبمثل هذا الإحساس وبالشعور بأنّهم يعيشون في حضرة ذي الجلال الّذي يراهم ويراقبهم وبالخشية من حسابه وعقابه إن عصوه والطمع في ثوابه إن أطاعوه يحظى القانون بضمانات قوية لتنفيذه بحذافيره .

تلك أهم الآثار الروحية والأخلاقية والاجتماعية للعقيدة، وماهي إلّا قليل من كثير .

ثم إنّ هناك جهات أُخرى نذكرها بإيجاز لنعرف كيف انّ العقيدة تتّصل بصميم الحياة البشرية .



## ٦. التكامل في جميع الحقول رهن الاعتقاد بالله

لم يزل الإنسان منذ أن جاء إلى هذه الحياة ينشد الكمال ويسعى إليه بخطا حثيثة، ويبحث عنه في كلّ زمان ومكان.

إنّ ميل الإنسان نحو الكمال يكاد يكون أمراً مسلّماً به ومتّفقاً عليه عند الجميع، بل ذهب البعض إلى تعميمه على بقية الأحياء انّما الاختلاف هو في تعيين الطريق الموصل إلى الكمال المطلوب، فلابدّ من معرفة هذا الطريق .

إنّنا اليوم أمام نهجين يجب أن نرى أيّهما يبعث على الكمال ويهدي إليه بغض النظر عن صحّته وعدمها. والمذهبان هما:

١ . المنهج المادّي (الإلحادي) الّذي يرجع الكون إلى الصدفة،

وينكر وجود عالم آخر ينتظر الإنسان وينكر أيّة هدفية لهذه الحياة .

٢ . المنهج الديني الذي يرى بأنّ للعالم خالقاً حكيماً أبدعه لحكمة وأنشأه لهدف وأنّ هناك حياة أُخرى عليه أن يهيّئ نفسه لها عن طريق التربية، وانّه لم يخلق سدى، وانّ حياته مستمرة بعد الموت، فلا صدفة ولا عبثية ولا فوضى ولا ضياع، بل رقابة وحساب، وثواب أوعقاب، وجنة أو نار، سعادة أبدية أوشقاء دائم في العالم الآخر .

ترى أيّهما يدعو إلى التحرك ويسوق الإنسان نحو الكمال اللائق به الأوّل أم الثاني؟ ألا يستحق هذا الأمر أن يدفعنا إلى البحث في هذين المذهبين لمعرفة الحقيقة؟

انّه لا شك انّ الرؤية الدينية هي الّتي تقود نحو الكمال، وحينئذ ألا يجدر بنا أن نبحث عنها، ونتدارسها، لنصل إلى الكمال خلقياً كان أم فكرياً أم اجتماعيا؟

وفي الختام نذكر القارئ بأنّ هناك جهة سابعة توجب البحث في قضايا العقيدة، وهي انّ المعرفة الّتي يدّعيها المادّي عن هذا الكون معرفة ناقصة، لأنّه يرى الكون وكأنّه مصنف قديم سقطت أوراقه الأُولى والأخيرة، فهو لا يدري مَن خلق الكون كما لا يعرف شيئاً عن مصيره، ولكن صاحب العقيدة الدينية يعرف مبدأ الكون ومنتهاه بفضل ما أتاحت له العقيدة من معلومات مبرهنة ولذلك فهو يمتلك معرفة كاملة، أو انّها أكمل من معرفة المادّي على الأقل، وهذه الجهة جديرة بأن تجعل دراسة العقيدة الدينية ذات أهمية بالغة، إذ بسببها يحصل الإنسان على معرفة أكمل، وأشمل .

## هل الاعتقاد بالله يلازم نسيان الشخصية؟

التديّن يساوق الانخلاع عن الشخصية الإنسانية ويستلزم تناسيها!

هذه المقالة الّتي نجدها في كتب المادّيين تعني أن الاعتقاد بالله والخضوع له، والارتباط به سبب لانخلاع الإنسان عن شخصيته، وعن ذاته الإنسانية ونسيانها بينما نجد القرآن الكريم يرى عكس هذا، إذ يعتبر غفلة الإنسان ونسيانه له سبحانه سبباً لغفلته عن نفسه وذاته وشخصيته، إذ يقول:

﴿وَ لاَ تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾ (١).

من هنا يتعيّن علينا أن نقف قليلاً عند هذه المقالة الخطيرة، ونتناولها بشيء من الدراسة والبحث، لتتجلّى الحقيقة بأجلى مظاهرها بعد ان تتبدّد السحب والغيوم. فنقول: إنّ ظهور الموقف الحق ـ في المقام ـ أعني: هل انّ الاعتقاد بالله الكامل المطلق يوجب التوجّه إلى الشخصية والنفس الإنسانية ام انّ مثل هذا الاعتقاد ومثل هذا التوجه إلى الله انخلاع عن الشخصية وغفلة من الإنسان عن واقعه، يتوقّف على بيان أُمور:

### أ ـ الارتباط بالكامل موجب للتكامل

لاشك انّ ارتباط الموجود الناقص بالكامل وتوجّهه إليه موجب للتكامل. والتديّن ليس في حقيقته سوى ارتباط الكائن الناقص بالموجود الكامل، المطلق

١ . الحشر : ١٩ .

في كماله، ارتباط الناقص بما هو جمال محض، وخير محض، وكمال محض، ذلك المنزّه من كل عيب، المبّرأ من كل نقص.

وبالتالي انّ التديّن هو الارتباط بالموجود العالم القادر الّذي أوجد العالم وأرسى دعائمه وخلق الإنسان وأعطاه مقوّمات حياته.

فتعقل هذا الموجود العظيم الكامل، والتوجّه إليه يوجب تكامل الإنسان ورقيّه إلى قمة الكمال المعنوي والروحي.

كما يوجب أيضاً علم الإنسان بالعالم المحيط به، وما وراءه، مضافاً إلى أنّه يخفّف من غروره ونخوته، ويقلّل من تكبّره وتعنّته.

إنّ توجّه الإنسان إلى الله سبحانه وتعالى يشبه إلى حد كبير توجّهه نحو العلم وما شاكله، فهل يصحّ لأحد أن يقول: إنّ علاقة الإنسان بالعلم والمعرفة والفن والقيم المعنوية والمثل الأخلاقية توجب انفصامه عن شخصيته، وغيبته عن ذاته، أم انّ مثله في ذلك مثل علاقة التلميذ بأُستاذه الرؤوف حيث لا يطلب من وراء هذه العلاقة سوى إكمال نفسه، وتكميل عقله، وإغناء فكره، وتنمية مواهبه.

إنّ مسألة أصالة الإنسان الّتي طرحها «فورباخ» أُستاذ ماركس لا تعني انّ نقطع علاقات الإنسان بالعلم والفن والقيم الأخلاقية بحجة انّ توجّه الإنسان إلى هذه الأُمور يوجب الغفلة عن ذاته وشخصيته، فلو كان المادي عارفاً بالآثار البنّاءة للتديّن لما تصوّر ان التديّن يوجب غياب الشخصية الإنسانية.

إنّ المادي يتصوّر انّ الله ـ كأيّ حاكم جائر مستبد ـ يلتذ من خضوع العباد له وتذلّلهم أمامه، كما ويلتذ من انسحاق شخصيتهم وانهيار كرامتهم

وانسلاب إرادتهم، مع أنّ للعبادة معنى آخر غير هذا وهو انّ الإنسان عند إدراكه الكمال المطلق يرى نفسه ـ بالوجدان والذات ـ ضعيفاً وصغيراً ازاءه.

كما أنّه بالوقوف على نعمه وإحسانه وتفضّله في حقّه يندفع بنفسه إلى تقديره بعبادته، وشكره بالخضوع أمامه.

وعلى هذا الأساس لا يكون التديّن والخضوع لله وعبادته هدماً للشخصية الإنسانية ونسياناً أو تناسياً لها، انّما هو خضوع بعد إدراك الكمال، أو تقدير بعد الوقوف على ماله من الأنعام والأفضال.

### ب ـ جذور التديّن في الشخصية الإنسانية

لقد أثبت الالهيّون بأن التديّن أمر فطري في ذات الإنسان وجوهره، وجبلته وانّ التوجّه إليه سبحانه تلبية طبيعية لنداء صادر من أعماق ذاته، وانّ ذاته قد فطرت على هذا الأمر، وعجنت به عجناً فلا يمكن حذف التديّن من قاموس حياته ولا يمكنه تركه مطلقاً.

وعلى هذا الأساس لا يكون التديّن والتوجّه إلى الخالق المتعال غفلة عن الذات، بل هي استجابة لنداء الذات، وتلبية لطلبها، تماماً مثل التوجّه إلى سائر الأُمور الغريزية، والفطرية، فهما في هذه الناحية شرع سواء.

فحب الاستطلاع، وحب القيم الأخلاقية، والرغبة في الفن، والجمال وغيرها ممّا فطر عليه الإنسان والانسياق وراء هذه الأُمور لا يكون ـ مطلقاً ـ انقطاعاً عن الشخصية، وابتعاداً عنها، ونسياناً لها، بل هو عين التوجّه إلى الشخصية، وعين الانتباه إليها.

وبذلك يتجلّى معنى قول الله سبحانه في القرآن الكريم:

﴿وَ لاَ تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾ [١].

فنسيان الله والغفلة عنه غفلة عن الشخصية الإنسانية.

وقد قال الإمام علي عليه السلام: «من نسي الله أنساه نفسه وأعمى قلبه».[٢]

وسنتحدث عن هذه الحقيقة في الصفحات القادمة بشكل مفصّل.

### ج ـ مكانة المعلول بالنسبة إلى العلّة

إنّ البراهين الفلسفية أثبتت انّ المعلول مرتبط بعلّته وقائم بها، وانّه لا يمكن قطع هذه الرابطة إذ ان قطعها مساوق لعدم المعلول.

وموقف الإنسان بالنسبة إلى الله سبحانه هو موقف المرتبط إلى المرتبط به، والعالق إلى المعلَق به، فالغفلة عن هذه العلقة وهذا الارتباط، غفلة عن شخصية الإنسان، إذ ليست الشخصية الإنسانية ـ بحسب الواقع ـ إلّا الشخصية العالقة القائمة بالغير.

فنسيان تلك العلاقة وذلك الارتباط جهل أو تجاهل بالواقعية الّتي عليها الإنسان، ولأجل ذلك لا يصحّ لإنسان مرتاد للحقيقة أن يجهل واقعيته وشخصيته بحجة ان التديّن يوجب غربة الإنسان عن ذاته، إذ الغربة انّما هي بجهله بواقعيته لا بعلمه بها.

ثم إنّ ماركس عمّم هذه المقالة الّتي أبطلناها (وهي انّ التديّن يوجب

١. الحشر: ١٩.
٢. غرر الحكم.

غربة الإنسان عن ذاته وشخصيته) على مجالات أُخرى، وسراها ـ بالتحديد ـ إلى أمرين هما:

١. مسألة ملكية الإنسان للأشياء .

٢. ومسألة وجود الدولة في المجتمع .

فزعم انّ مالكية الإنسان لشيء ما توجب تعلّق الإنسان بذلك المملوك!!

وهذا غفلة عن الأصل الّذي ذكرناه، فانّ هذا القائل لم يفرق بين كون الملكية أداة للحياة وكونها هدفاً ومقصداً، والمالكية الّتي تؤدّي إلى سحق الشخصية الإنسانية وتناسيها عبارة عن تلك المالكية الّتي يستحوذ فيها المملوك على شخصية الإنسان ، لا ما إذا استحوذ الإنسان عليه .

وقد فرز الإمام علي عليه السلام في كلمة له بين هذين النوعين إذ قال عن الدنيا وحطامها:

«ومن أبصر بها بصّرته، ومن أبصر إليها أعمته»[1] .

## العقيدة الدينية والمشاكل الفلسفية

إنّ نظرية «التدبير والتقدير والخلق»[2] التي يتبنّاها الإلهيّون والّتي ترى أنّ الكون ـ بمادّته وصورته ـ من خلق قوة عالمة قادرة، كما لها آثار إيجابية وبنّاءة في مجالات النفس والأخلاق والاجتماع والقانون، كذلك لها آثار إيجابية هامة في مجال الفكر والفلسفة .

---

١ . نهج البلاغة الخطبة ٨٢ و «بها» في هذه الجملة تفيد الوسيلية، و «اليها» تفيد الهدفية. أيّ إذا اتّخذها الإنسان وسيلة بصرته، وإذا نظر إليها كهدف أعمته.

٢ . سيأتي مفصل الكلام في هذه النظرية في الفصول القادمة، وقد أسميناها بالنظرية الإلهية، اختصاراً، لكونها تعترف بإله الكون وخالقه .

فانّ هناك أسئلة مطروحة في الفلسفة تطالب كل إنسان بالجواب المقنع والشافي، غير انّ الإجابة عنها في ضوء تلك النظرية ،واضحة، وهي بالتالي قادرة على حلّها حلاً فلسفياً جامعاً .

وأمّا النظريات الأُخرى فكلّها عاجزة عن إعطاء إجابات معقولة عنها، بل هي فاشلة في هذا المجال فشلاً ذريعاً .

وللتأكّد من صحّة ما ذكرناه لاحظ الأسئلة التالية ثم اطلب جوابها في تلك النظريات .

وها نحن الآن نستعرض إجابات النظرية الإلهية عليها، في اختصار تقتضيه هذه الدراسة العاجلة:

أ. انّ النظرية الإلهية تجيب على الأسئلة الثلاثة الّتي تطرح نفسها على أبناء البشر في عامة القرون والعصور بإجابات رصينة ومقنعة لا تبقي لأحد أيّ تردّد أو شك، وتلك الأسئلة هي:

من أين جاء الكون، ومن أين جاء الإنسان بالذات؟

ولماذا جاء؟

وإلى ماذا سيؤول أمره، وكيف تكون نهايته؟

فإن النظرية الإلهية هذه تقوم بالإجابة المعقولة على جميع هذه الأسئلة، فترى بأنّ العالم برمّته جاء من قبل الله، أي أنّه من فعله وصنعه .

وأن الإنسان خلق لغاية أسمى، وانه ينتقل إلى عالم آخر .

وأمّا السؤال عن نفس الخالق، وأنّه من أين جاء فتجيب عنه

«النظرية الإلهية» بأنّه سبحانه قديم، أزلي، لم يسبق وجوده عدم حتّى يحتاج إلى علّة توجده.

وهذا الجواب يشترك فيه الإلهي والمادي معاً، إذ جميع المفكّرين لابدّ أن ينهوا العالم إلى «موجود واجب الوجود» قائم بذاته، وهو عند الإلهيّين القوة العاقلة المدبّرة القادرة المعبّر عنها في مصطلح المتديّنين بـ«الله» سبحانه وعند المادّيين بـ«المادة».

وأمّا النظريات والمناهج الأُخرى فجميعها عاجزة عن الإجابة على هذه الأسئلة، وقد تبيّن هذا العجز عند البحث عن الآثار الروحية للعقيدة الدينية.

ب. انّ النظام السائد في الكون والترابط العام في المادة يفسر بوضوح وبشكل معقول ومنطقي في ضوء «النظرية الإلهية» وذلك بأنّ موجوداً عالماً قادراً حكيماً مطلقاً في ذاته وصفاته هو الّذي خلق المادة وصورها، وأرسى فيها الأنظمة والقوانين، وأوجد بين أجزائها المتفرقة الترابط والانسجام والتعاون الوثيق.

وأمّا النظريات الأُخرى فكلّها عاجزة وفاشلة في تفسير حدوث النظام إلى درجة انّ البعض ذهب إلى إنكار وجود العالم الخارجي بالمرة، وذهب آخرون إلى كونه وليد الصدفة، وطائفة ثالثة ذهبت إلى كونه نتيجة خاصية المادة، إلى رابع قال بنظرية «المادية الديالكتيكية» بتفصيل مذكور في محلّه.

ج. انّ النظرية الإلهية قادرة على تفسير تلك الحركة الهائلة والعظيمة الموجودة بين أبناء البشر، فهم منذ أن وجدوا على هذا الكوكب راحوا يعبدون الله، ويقدّسونه ويتضرعون إليه في الكنائس، والبيع، والمعابد، والمساجد ويضحّون بأموالهم وأنفسهم وأولادهم في سبيل هذه العقيدة، وقد

ظلوا يواصلون هذا السلوك وبقيت جذوة هذا العشق لذلك الموجود المقدس متّقدة في كيانهم حتّى عصرنا هذا، دون أن يطرأ على هذه الظاهرة الخالدة أي تغيير هام، بل وغير هام أيضاً .

وهذه الحركة الإيمانية والعقيدية العظيمة في العالم البشري لا يمكن أن تعلّل وتفسر إلّا بما انتهينا إليه من فطرية التديّن وجبليته، وولادته مع الإنسان مدعوماً بتأييد العقل السليم، والمنطق المستقيم .

وأمّا النظريات الأُخرى الّتي يتبنّاها الماديون الرافضون للنظرية الإلهية فلا يمكنها تفسير تلك الظاهرة العظيمة .

فهي بين ماترى أنّ هذه الظاهرة وليدة الجهل أو وليدة الخوف!!

وبين ماترى أنّها وليدة استمرار الحالة الطفولية أو الجنسية!!

وبين ما تسنده إلى العامل الاقتصادي الاستعماري الاستغلالي!!

إلى غير ذلك من وجهات النظر الّتي يتجلّى من ناصيتها انّ أصحابها أشبه بالغريق الّذي يتشبّث بكل طحلب .

د. لا شك انّ الظواهر الطبيعية في عالم الإنسان تتكامل حيناً بعد حين، ومرحلة بعد مرحلة، ابتداءً من الجمادية وانتهاءً بالصورة الإنسانية وإلى أن يبلغ مرتبة الإنسان العالم القادر الحر الرشيد في أعماله وحركاته .

وهذه الحركة التكاملية الصاعدة ممّا لا يشك في وقوعها أحد، إلّا أنّ الإنسان الباحث المفكّر حينما يقف على هذه الحركة التكاملية التصاعدية المنتظمة تنطرح أمامه عدة أسئلة هي:

كيف بلغت المادة الناقصة التافهة هذه المرتبة العالية من التكامل؟

ومن هو قائدها وموجّهها، ومن الّذي وضع برنامجها وسنّ سننها وقوانينها؟

هذه الأسئلة وأمثالها يجاب عنها في نظرية الإلهيّين «نظرية التقدير والتدبير والخلق» بشكل معقول ومقبول، وذلك بأنّ الخالق العالم الحكيم القادر المريد هو الّذي وضع هذا البرنامج المتقن لتكامل الأشياء المادّية من أخسّ المراتب إلى أعلى الدرجات، وانّه هو الّذي ينهي الموجود الناقص ويبلغه إلى قمة التكامل، وأنّ الجميع مستند إليه بالأسباب الّتي هيّأها سبحانه أيضاً.

وأمّا سائر النظريات فقاصرة برمّتها عن الإجابة على هذه الأسئلة بإجابات فلسفية مقنعة، وردود شافية كافية.

هـ. لاشك أنّ الكون ـ رغم تعدّد أجزائه وكثرتها ـ مترابط الإجزاء، متناسق الأعضاء، متصل الحلقات حتّى كأنّه وحدة واحدة.

إنّ الناظر إلى هذا الأمر البديع قد يتساءل عن علّة هذا التناسق والترابط والانسجام والتعاون.

والإجابة على هذا السؤال في ضوء الاعتقاد بوجود الخالق سبحانه واضحة فانّ الخالق المتعال ـ حسب هذه العقيدة والرؤية ـ هو الّذي أوجد المادة، وأرسى بين أجزائها ذلك التناسق الدقيق والترابط الوثيق والتعاون العميق.

وهذا بخلاف النظريات الأُخر فانّها غير قادرة على بيان علّة التناسق والترابط بين أجزاء المادة، إذ أنّ أقصى ما يمكن للمادي هو أن يعترف بوجود الترابط والتناسق دون أن يتمكّن من بيان علّة ذلك وتحديدها.

و. ان صدور المعاجز والكرامات وخوارق العادة على أيدي الأنبياء والأولياء، بل وحتّى بعض مرتاضي الهنود، أمر لا يقبل الإنكار.

فصحائف التاريخ تخبرنا بأنّ الأنبياء كانوا يأتون بين حين وآخر، بأُمور لا يمكن تعليلها بالقوانين الطبيعية والسنن العادية المألوفة.

وفي هذه الصورة ينطرح السؤال التالي: ما هي علّة هذه المعاجز وخوارق العادة؟ ولماذا وكيف تخرق القوانين والسنن الطبيعية العادية في تلك الموارد المعينة؟

إنّ الإجابة على هذه الأسئلة ـ حسب نظرية الإلهيّين ـ واضحة تمام الوضوح.

فانّهم يقولون: إنّ إله العالم الموجد للمادة، المعطي لها قوانينها، المسبب الأسباب، قد يعطل مفعول هذه الأسباب أحياناً، ويمكن رسله من خرق العادة عندما تقتضي المصلحة، وحينئذ تتحقّق الظاهرة الخارقة كشفاء المريض من دون الأسباب الظاهرية العادية.

وهكذا لا يمكن تعليل أمثال هذه الظواهر الخارجة عن نطاق القوانين الطبيعية المألوفة إلّا حسب نظرية الإلهيّين دون سائر النظريات الّتي تعجز عجزاً ذريعاً عن تحليل ذلك وتعليله بموازينها ومقاييسها.

ز. لقد كان الدين ـ ولا شك ـ من أرسخ الأُمور في حياة البشرية، منذ أن وجدت على هذا الكوكب.

بيد انّنا لا نشك ـ في نفس الوقت ـ في أنّ الدين رغم حمايته للضعفاء ودفاعه عن المستضعفين، والمحرومين، كان يتّخذ ـ أحياناً ـ وسيلة للظلم، وأداة طيّعة للضغط والابتزاز والاستغلال.

فكم من حقوق أُهدرت تحت ستار الدين؟!

وكم من أموال غصبت باسمه؟!

وكم من حريات معقولة طبيعية صودرت تحت لوائه؟!

وكل ذلك أُمور لا يشك أحد في وقوعها في حياة الشعوب[1].

غير انّ السؤال المحيّر الّذي يطرح نفسه في هذا المورد هو:

كيف بقي المظلومون، المغصوبة حقوقهم، المصادرة حرياتهم، متمسّكين بأهداب الدين أشدّ التمسّك، ومتقيّدين بتعاليمه أشدّ التقيّد، بل ومتعلّقين به في ضمائرهم أشدّ التعلّق، وهم يعلمون أنّ أكثر ما ارتكب في حقهم كان باسم الدين، وتحت قناعه وستاره؟!

إنّ نظرية فطرية التديّن تعطي الجواب الشافي على هذا السؤال.

فقد قلنا ـ هناك ـ: إنّ الخداع والغش لا يتحقّق في مورد من الموارد إلّا

١. وتتجلّى هذه الحقيقة بمراجعة تاريخ الكنائس والبابوات أثناء سيطرتهم وسلطانهم العريض في الغرب.

إذا كان الشيء الّذي يقع فيه الغش والخداع أمراً مقبولاً لدى الناس، ومطلوباً عندهم بالأصالة .

ففي هذه الصورة فقط يتسنّى لمن يغشّون أن يغشّوا ويخدعوا مستفيدين من تلك الرغبة الذاتية لدى الناس في ذلك الشيء الّذي يوقعون فيه الغش، ويلبسونه لباساً خادعاً، ويقدّمونه كسلعة ممتازة تلبّي الحاجة، وتحقّق المطلوب وترضي الطموح .

فنفس هذا الأمر جار في مسألة التديّن، فانّ سوء استغلاله من قبل بعض المستغلّين خير دليل على أنّ للتديّن جذوراً في أعماق الفطرة الإنسانية وانّ هناك رغبة ذاتية وميلاً باطنياً لدى البشر في هذا الأمر، هو الّذي مهّد للبعض أن يستغله في سبيل تحقيق مطامعهم الفاسدة، ومآربهم الشريرة .

ح. انّ القول بأنّ الكون نشأ بالصدفة، أو القول بأنّه لم يكن وراء هذا العالم اي تخطيط وتقدير وتدبير، وأي دخالة للعقل والشعور العاليين فيه، بل وجد هذا النظام والتناسق بفضل الصدفة العمياء أو انّه من خاصية المادة أو ما شابه ذلك .

إنّ القول بكل هذا يستعقب طرح السؤال التالي:

إذا لم يكن هناك أيّة دخالة للشعور والتقدير في نشأة الكون وظهور نظامه البديع ولم يكن هناك أي تخطيط وتدبير وراء الكون، فكيف وجد في بطن هذه المادة الفارغة عن التدبير والتخطيط كائن يفعل بتقدير، وينشئ بتخطيط ويتنبأ بمحاسبة وفي ضوء تقييم المستقبل ألاوهو «العقل الإنساني» .

ترى ماهي العلاقة بين ذلك النظام الناشئ صدفة، وهذا الكائن المخطط المدبّر المقدّر؟!

أليس من القواعد المسلّمة عقلاً أنّ فاقد الشيء لا يعطيه؟

إنّ هذا السؤال يجيب عليه الإلهي بأنّ المادة بكلّ ما فيها من نظام، وبما فيه من الخصوصيات ومنها العقل، قد خلقت على وجه التخطيط والتدبير السابقين وبعلم وتقدير.

ولأجل ذلك لا وجه للاستغراب إذ يكون ذلك الوجود المدبّر المقدّر (أي العقل) من نتائج ذلك التدبير ومعطياته.

وأمّا سائر النظريات فليست قادرة على الإجابة على هذا السؤال.

# ملخّص ما سبق

**تلخّص من الفصل السابق أُمور:**

١. انّ للعقيدة الدينية صلة عميقة بالحياة البشرية وأثراً مباشراً في إسعاد الإنسان في الدنيا قبل الآخرة، وانكار ذلك ناشئ من عدم الوقوف على مبادئ الدين وتعاليمه.

٢. آثار العقيدة الدينية تتراوح بين الآثار النفسية، والعقلية والأخلاقية والاجتماعية والقانونية وغيرها.

٣. البحث في العقيدة الدينية يساعد الإنسان على معرفة مبدئه ومعاده ومسيره، ومصيره، ويخلّصه من الحيرة والشك.

٤. البحث في العقيدة الدينية يضع نهاية للقلق الحاصل من احتمال صدق الدعاة إلى الله، واحتمال وجود الآخرة والحساب، والثواب والعقاب.

٥. الاعتقاد بوجود الله وصفاته سبحانه يوجب اطمئنان النفس، لأنّه يقضي على كل عوامل الأسى والاضطراب، كهاجس الفناء، والمصائب والنكبات، والمادية المفرطة، إذ يفسر الموت بأنّه بوابة إلى حياة خالدة في ظل الرحمة الإلهية، ويرى لأكثر المصائب أعواضاً مناسبة أو أسباباً ونتائج معقولة، ويحدّ من سورة المادية بتوجيه الإنسان إلى الحياة الأُخرى.

٦. يصرّح القرآن الكريم بهذه الحقيقة في أكثر من آية، مثل قوله سبحانه: ﴿ألا بذكر الله تطمئنّ القلوب﴾ .

٧. الاعتقاد بالله خير دعامة للأخلاق، فانّ التعاليم والتوصيات الأخلاقية بوحدها لا تقدر على تعديل غرائز الإنسان إذا لم يكن هناك وعد ووعيد، وثواب وعقاب، وترهيب وترغيب مقدّس .

كما أنّه خير وسيلة لتنمية السجايا والفضائل النبيلة لنفس الأسباب .

ولقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة، إذ قال سبحانه: ﴿أرايت الّذي يكذب بالدين * فذلك الّذي يدع اليتيم * ولا يحض على طعام المسكين﴾ .

٨. الاعتقاد بالله خير ضمان لتنفيذ القوانين، فان الناس لا يحترمون القانون إلّا إذا كان مقدّساً، وإلّا إذا أحسّوا برقابة دقيقة عليهم لا تعرف الموانع والحدود، والاعتقاد بالله العليم الخبير أفضل رقيب باطني يردع عن مخالفة القوانين .

٩. العقيدة الدينية وسيلة التكامل الشامل، فانّ العقيدة المادّية الملحدة المنكرة لوجود الخالق، والنظام والهدفية في الحياة واليوم الآخر وما فيه من ثواب وأجر ودرجات رفيعة للعالمين، تقضي على كل دوافع التحرك، والتقدّم بعكس العقيدة الدينية الّتي تقر كل تلك الحقائق .

١٠. معرفة الإلهي المؤمن أكمل وأفضل من معرفة المادي الملحد، فالكون في رؤية هذا الأخير ككتاب عتيق ضاعت أوراقه الأُولى والأخيرة فلا أوّل له ولا آخر، بخلاف من يحمل العقيدة الدينية الّتي تعطي تفسيرات وجيهة لكلّ شيء في هذه المجالات .



# الفصل الثالث

## التديّن والاعتقاد بالله

## قضية فطرية

## في هذا الفصل

* التديّن والاعتقاد بالله قضية فطرية .
* أهم الفروق بين الأمر الفطري والأمر غير الفطري (العادي) .
* علائم الأمر الفطري .
* هل تنطبق علائم الأمر الفطري على ظاهرة التديّن؟
* ١- التديّن ظاهرة تاريخية عريقة .
* ٢- التديّن لا يوجَد بسبب التعليم .
* ٣- التديّن ليس وليد العوامل المحيطية .
* ٤- التديّن لا يزول بفعل الدعاية المضادة .
* التديّن ونظرية البعد الرابع .
* النصوص الإسلامية الدالّة على فطرية التديّن .
* القرآن الكريم وفطرية التديّن والاعتقاد بالله .
* الأحاديث الشريفة وفطرية التديّن والاعتقاد بالله .
* نقاط هامة ثلاث على هامش بحث الفطرة .
* ملخّص ما سبق .

# الفطرة تهدي إلى الله

تعتبر الفطرة البشرية من أقوى ما يقود الإنسان ـ كل إنسان ـ إلى الإذعان بوجود قوة عليا وراء هذا الكون، ونظامه.

فالإنسان قد جبل على الانجذاب إلى الله وعلى الميل إلى الإيمان به بنحو فطري وذاتي قبل أن يقوده إلى ذلك أي شيء آخر كالعقل وما شاكله.

وهذا يعني ان معرفة الله والإيمان به أمر فطري قبل أن يكون أمراً عقلياً.

ولكي يتّضح كلّ هذا لابدّ من البحث في مسائل ثلاث أوّلاً، وهذا المسائل هي:

**أوّلاً:** ما هو معنى الأمر الفطري، وبماذا يفترق عن غيره من الأُمور غير الفطرية «العادية» ؟

**ثانياً:** هل تنطبق مواصفات الأمر الفطري على التديّن والاعتقاد بوجود الله؟

**ثالثاً:** ماهي النصوص القرآنية والحديثية الّتي تصدق هذا المدّعى وتدعمه؟

هذه هي الأُمور التي يجب أن نبحث فيها هنا لتتّضح لنا فطرية الإيمان بالله، وإليك تفصيل القول فيها:

* * *

## الأُمور الفطرية والأُمور العادية

إنّ النظرة الفاحصة تقودنا إلى أنّ القضايا والأشياء الّتي تسود في حياة الإنسان أو يأخذ بها تتنوّع إلى نوعين:

**النوع الأوّل:** ما يكون أخذ الإنسان بها، وتعامله معها وانسياقه إليها بدافع الطبيعة البشرية المحضة، وبدعوة الجبلة والخلقة من دون تأثير العوامل الخارجية من اقتصادية أو جغرافية أو سياسية أو غيرها، وتسبّبها في ذلك.

وبعبارة أُخرى: انّ هذا النوع هو تلك الأُمور الّتي يندفع إليها الإنسان في كلّ زمان ومكان، وفي كل عصر ومصر، لا تحت الظروف الطارئة المختلفة والمتغيّرة، بل بطلب من طبيعته وخلقته، بحيث إنّ طبيعته تقتضي ذلك، وتتطلّبه وتلازمه ملازمة الزوجية للأربعة بغض النظر عن اختلاف الزمان والمكان.

فكما أنّ الأربعة تقتضي بطبيعتها ولذاتها الزوجية دون دخالة الظروف والأحوال، وبغض النظر عن العاد والمعدود، كذلك تقتضي خلقة الإنسان هذه الأُمور وتطلبها بذاتها لا لخصوصية الزمان والمكان أو غيرها من العوامل الخارجية الأُخرى.

وهذا القسم هو ما يطلق عليه وصف «الأمر الفطري».

**النوع الثاني:** ما يكون أخذ الإنسان بها، وجريه وراءها تحت ضغط الظروف والأحوال الخارجة عن خلقة الإنسان وجبلته، بحيث لو تغيّرت هذه الظروف، أو انتفت عدل الإنسان عنها ولم يجر وراءها، فهي مفروضة عليه

من خارج لا من داخل الذات، وهي تتغيّر بتغيّر العوامل الخارجية وتتبدّل بتبدّلها على العكس من الأُمور الفطرية الّتي تنبع من داخل النفس، وتقتضيه الطبيعة البشرية بما هي وتلازمه وهذا النوع يسمّى بالأُمور العادية.

وتوضيحاً لهذين النوعين من الأُمور نمثّل بالأمثلة التالية لا على سبيل الحصر.

١. انّ الحنان الّذي تبديه الأُمّ تجاه ولدها هو أحد الأُمور الفطرية لدى الأُم بدليل انّ هذه الخصّيصة تلازم جميع الأُمّهات في جميع الأمصار والأعصار، وهذا يكشف عن أنّ هذه الحالة مغروسة في ذات الأُنثى، وانّ هذا الانجذاب الأُمومي نحو الطفل والوليد نابع من طبيعتها ومعجون بجبلتها لا انّه شيء مفروض عليها من الخارج بفعل الظروف، والمؤثرات الخارجية.

ولهذا تعمد كل أُنثى ـ في صغرها ـ إلى اتّخاذ تماثيل الأطفال، وتمثّل كل ما تقوم به الأُمّهات من حضانة ورعاية وإرضاع وماشابه من مظاهر الحنان الأُموي، وهذه الحالة تظهر في أجلى مظاهرها حينما تغدو أُمّاً حقيقية وذات طفل حقيقي.

وتقابل هذا الأمر مسألة اختيار الناس لكيفية الملبس والزينة، وهندسة البيوت والمنازل، ونوعية الأشربة والأطعمة، فانّ أشكالها وكيفياتها تتّبع الظروف والأحوال المحيطية والخارجية، وليست هذه الأشكال والكيفيات بخصوصها ممّا تحتّمه الطبيعة الإنسانية أو تفرضها جبلة البشر بحيث لا يمكنه أن يحيد عنها.

ولهذا لا يتفق فيها الناس، بل تتعدّد مسالكهم واختياراتهم فيها،

تبعاً للتقاليد، والظروف الجغرافية أو الثقافية أو السياسية أو غيرها، وإن كان أصل الميل إلى المأكل والمسكن، والحاجة إليهما حاجة فطرية، وأصل الرغبة في الزينة والتجميل أمراً طبيعياً مغروساً في ذات البشر، وانجذاباً جبلياً لا يسع الإنسان التخلّي عنه، أو تجاهله وتغافله .

٢. الناس جميعاً يميلون بطبعهم إلى العدل والقسط، ويكرهون الحيف والظلم وينفرون منهما إذا تجرّدوا عن سائر العوامل التي تقهرهم على تجاهل ما تقتضيه الفطرة .

وتلك رغبة شاملة ودائمة يتساوى فيها جميع أبناء الإنسان ولا تنحصر بزمان دون زمان، أو مكان دون مكان، ويشهد بذلك سعي البشرية في جميع أدوار التاريخ إلى إقامة العدل، وإجراء القسط .

كما ويدلّ على ذلك أيضاً اتّفاق الناس جميعاً في ذلك حتّى أنّنا نجد قطّاع الطرق يتواصون بالتزام العدل، والقسمة العادلة إذا سرقوا متاعاً أو ابتزّوا مالا!!

وما هذا إلّا لأنّ الرغبة في إجراء القسط، والميل إلى العدل أُمور مغروسة في جبلة البشر وفطرتهم، بلا استثناء .

ويقابل ذلك ما نجده من التنوّع والاختلاف في أنماط الحكم فانّ سيادة أنظمة حكم مختلفة في حياة الناس نمطاً بعد نمط ولوناً بعد لون دون البقاء على نمط واحد يكشف عن أنّ هذه الأشكال بخصوصها لم تكن بحكم الطبيعة البشرية، ولا أنّها مقتضى جبلة الإنسان وإلّا لما تغيّرت من نمط إلى نمط، ولما تبدّلت من لون إلى لون، بل هي وليدة الظروف والعوامل الخارجية وإن

كان أصل الرغبة في إقامة النظام، وإجراء العدل على يد حاكم أمراً فطريا.

وبهذا يتّضح انّ الأُمور الّتي يندفع إليها الإنسان لا تخرج عن نوعين:

إمّا أن تكون أُموراً فطرية تدفع اليها طبيعة البشر وجبلتهم، وإمّا أن تكون أُموراً عادية يندفع إليها تحت تأثير العوامل الخارجة عن طبيعته وخلقته.

### علائم الأمر الفطري:

وتتلخّص علائم الأمر الفطري في أربعة:

١. حيث إنّ الأُمور الفطرية ذات جذور غريزية في باطن الإنسان وطبيعته البشرية، لذلك فهي تتصف بالشمولية والعمومية، فليس هناك أحد من أبناء البشر من يفقدها ويخلو منها.

٢. الأُمور الفطرية تتحقّق وتتوجد في كيان الإنسان بوحي الفطرة وندائها ولا تحتاج إلى تعليم معلم، وإن كان نموها ورشدها يحتاج إلى ذلك.

٣. كلّ فكرة أو عمل تكون ذات جذور فطرية لا تخضع لتأثير العوامل السياسية والجغرافية والاقتصادية، بل هي تعمل وتتحقّق بعيدة عن نطاق وضغط هذه العوامل.

٤. الدعايات المكثّفة والمستمرة ضد الأُمور الفطرية يمكن أن تضعفها وتحدّ من نموها، ولكنّها لا تتمكّن من استئصالها والقضاء عليها بالمرة.

هذه هي علائم فطرية الشيء، وأمّا الأُمور العادية غير الفطرية فهي:

أ ـ محلّية، خاصة بمكان دون مكان .

ب ـ تختفي تحت تأثير العوامل المحيطية .

ج ـ تنشأ وتخضع لتعليم معلم .

د ـ تزول نهائياً بسبب الدعايات المضادة .

☆ ☆ ☆

## هل تنطبق صفات الأمر الفطري على التديّن؟

بعد أن عرفنا علائم الأمر الفطري يتعيّن علينا الآن أن نرى هل تنطبق هذه العلائم والمواصفات على التديّن، لنعرف ما إذا كان الإيمان بالله والاعتقاد بوجوده أمراً فطرياً أم لا؟

إنّ النظر الدقيق يقودنا إلى أنّ جميع هذه العلائم تنطبق على مسألة التديّن والإيمان بوجود الله وتجري عليه، وإليك إثبات ذلك فيما يلي:

### ١. التديّن ظاهرة تاريخية عريقة

من خلال النظر في حياة الشعوب وسلوكهم نجد أنّ التديّن حالة عامّة، وانّ الانجذاب إلى ماوراء الطبيعة، والإيمان بإله قضية عالمية لا تختصّ بقوم دون قوم، ولا تقتصر على عصر دون عصر .

فلو تعمّقنا في التاريخ البشري، وجدنا لدى البشر على اختلاف ألوانهم وأجناسهم ما يدلّ على أنّهم كانوا يعتقدون بوجود إله لهذا الكون

يرتبط بحياتهم وسائر شؤونهم، ويظهرون هذا الاعتقاد في صور مختلفة، وممارسات متنوّعة تجلّت في آدابهم وفنونهم وتقاليدهم، كما تشهد بذلك آثارهم وبقايا حضاراتهم وما عثر عليه في الحفريات من مخلّفاتهم.

وهم وإن كانوا يختلفون في تصوير الإله الّذي يجمعون على الاعتقاد به إلّا أنّ نفس اتّفاقهم على أصل هذا الأمر وإجماعهم في هذا الاعتقاد ينبئ عن أنّ هذا الميل إلى الاعتقاد، بل وهذا الاعتقاد بوجود إله كان متّفقاً عليه بين أبناء البشر، وموجوداً بينهم منذ أن شعروا بأنفسهم، وقدروا على ضبط تفكيراتهم وهو بدوره يدلّ على أصالة الاعتقاد بالله وفطرية الإيمان به، وإن كان هذا الاعتقاد ممزوجاً في بعض الأحيان ببعض الأوهام والخرافات والتصوّرات الباطلة.

وقد أيّد العلماء والمهتمون بدراسة الحضارات وأحوال الشعوب هذه الحقيقة الساطعة، وأعلنوا عن تجذّر التديّن، وفطرية الإيمان الديني لدى الإنسان بكلمات وعبارات مختلفة، واضحة، صريحة، وها نحن نكتفي هنا بذكر بعض النماذج منها على سبيل المثال لا الحصر:

يقول جان ـ ر ـ ايورث (الأُستاذ في جامعة كلمبيا): «لا يمكن (أو يستحيل) العثور على ثقافة أو حضارة لدى قوم من الأقوام إلّا وهو مصبوغ بإحدى الصور الدينية... انّ جذور الديّن والتديّن ضاربة في أعماق التاريخ... هناك في الأعماق البعيدة جداً وغير المعروفة من التاريخ».[١]

---

١ . الدين في تجارب الحياة البشرية وحوادثها .

ويقول أيضاً: «إذا كان التاريخ أحد الأدلّة لنا، أمكن أن نقول مستنبطين من الماضي ومن تاريخ البشرية: بأنّ البشر كان يحسّ في نفسه ـ دائماً ـ بضرورة ولزوم التواضع والخضوع أمام قوة عليا، يعني تلك القوة الّتي هي منشأ كل الحقائق».[١]

ويقول شوبنهاور: «الإنسان حيوان ميتافيزيقي».[٢]

ويقول الكسيس كاريل: «الحقيقة انّه يبدو أنّ الإحساس العرفاني حركة نابعة من أعماق فطرتنا وهي غريزة أصلية».[٣]

ويقول العالم النفساني زيجموند فرويد: «الدين قوة عظمى تمتلك أقوى المشاعر البشرية».[٤]

ويقول يونج: «الرجال والنساء في وقتنا الحاضر متدينون فطرياً بقدر ما كانوا في السابق».[٥]

ويقول ويل دورانت: «الإيمان أمر طبيعي، وهي وليدة حاجاتنا الغريزية ومشاعرنا».[٦]

ويقول باسكال الفيلسوف والرياضي الفرنسي: «القلب هو الّذي

---

١ . الدين في تجارب الحياة البشرية وحوادثها .

٢ . الميتافيزيقيا لفليسين شاله .

٣ . كتاب: الدعاء لإلكسيس كاريل .

٤ . فرويد والفرويدية لفليسين شاله .

٥ . علم النفس لدى يونج لفريد افرود هام .

٦ . لذات الفلسفة .

يشهد بوجود الله لا العقل، والإيمان يحصل من هذا الطريق».[1]

ويقول الفيلسوف والاقتصادي الفرنسي پردون: «قبل أن تكتشف عقولنا وجود الله تشهد قلوبنا بوجوده».[2]

ويقول اشبلنجر: «إنّ الجذور الإلهية قوة غريزية خلّاقة في وجودنا»[3].

ويقول ارنست رنان الكاتب والمؤرّخ الفرنسي المعروف: «يمكن أن يذهب وينمحي كل ما نحبه من اللذائذ والنعم الحياتية ولكن من المستحيل ان يذهب الدين وينمحي من بين البشر».[4]

ولابد من التنبيه إلى أنّ هذه الكلمات الّتي نقلناها لك عن علماء وفلاسفة أجانب تشير إلى حقيقتين:

الأُولى: انّ ظاهرة التديّن ظاهرة عالمية.

الثانية: انّ لمعرفة الله جذوراً فطرية في طبيعة الإنسان وكيانه.

والثانية مستفادة من الأُولى، لأنّ وجود مسألة التديّن في جميع أدوار التاريخ وفي جميع نقاط العالم دليل على كونها أمراً جبلياً فطرياً.

إنّ هذا الإجماع يدلّ على أنّ الإيمان بالله متّفق عليه، وهو بدوره آية قوية على أنّه موجود، إذ لا يمكن ان يكون هذا الاتّفاق والتوجّه مسألة اعتباطية، وبلا

١. سير حكمت در اروپا لفروغي بالفارسية.
٢. قصص القرآن للبلاغي.
٣. فلسفة التاريخ لامرى أنف.
٤. سير حكمت در اروپا.

معنى، وبلا مبرر واقعي ومنطقي، وبدون ان تكون هناك حقيقة واقعة هي الّتي تجذب كل هذه النفوس نحو نفسها.

### ٢. التديّن لا يوجد بسبب التعليم

إنّ دراسة الإنسان وحالاته تفيد بأنّ التديّن يظهر لديه ظهوراً تلقائياً من دون تعليم معلم أو تلقين أحد، وتبرز هذه الحالة في أقوى مظاهرها في فترة البلوغ خاصة، فالشاب في هذه الفترة يفكّر في خالق الكون، ويفتش عنه، ويكثر من الأسئلة حول ماوراء الطبيعة بوحي من فطرته وذاته لا بدافع من تعليم معلم أو تلقين ملقن.

وهذه الحقيقة توصّل إلى اكتشافها علماء النفس والإجتماع مؤخراً، ونذكر على سبيل المثال ما كتبه «استانلي هال» بناء على ما جاء في كتاب البلوغ لـ: «موريس دبس» إذ يقول: كأنّ جميع علماء النفس اتّفقوا على هذه النقطة، وهي ان بين ظاهرة البلوغ، والقفزة الفجائية في المشاعر الدينية ارتباطاً وصلة».

ففي هذا الحين بالذات يظهر لدى الإنسان نوع من النهضة الدينية حتى عند أُولئك الذين كانوا قبل ذلك من غير المكترثين بقضايا الدين والإيمان ويعودون ـ بعد فترة الكمال والنضج هذه ـ إلى نفس الحالة السابقة من اللامبالاة بالنسبة إلى قضايا الدين أيضاً.

وحسب نظرية «استانلي هال» فانّ أكبر قدر من هذه المشاعر الدينيّة تظهر في حدود السنة السادسة عشرة، وهذا التحول يمكن اعتباره صورة مختصرة عن اتّساع الشخصية لدى الشباب، وتكاملها.

ثم يقول: «وأمّا الذين مروا في طفولتهم بتربية دينية فلا تظهر عندهم هذه النهضة والوثبة الدينية بصورة فجائية، بل تشتد محبة الله لديهم في هذه الفترة ـ وحسبما يقول «پ بووه» ـ تختلف هذه الرابطة والعلاقة عن العلاقة الّتي كانوا يحسون بها في دنيا الأُبوة والبنوّة عندما كانوا صغاراً.

وهذا العشق والحب يتّخذ صورة نوع من أنواع التعاون، وخصوصاً بين الفتيات مقروناً بالقفزات العرفانية، وبالتالي فانّ في هذه الفترة بالضبط تظهر التوجّهات والأحاسيس الدينية في صورة دقيقة.[1]

نعم انّ هذه الظاهرة وإن كانت لا تحتاج في نشوئها إلى تعليم أو تلقين، ولكنّها تفتقر في نموّها وتكاملها إلى المعلم، فتتكامل إذا توفر التعليم الصحيح، والتوجيه الصالح، حتّى تتخذ صورة الإيمان الواضح والعقيدة اليقينية.

### ٣. التديّن ليس وليد العوامل المحيطية

إنّ وجود التديّن في جميع البلاد والمناطق، على اختلاف مناخاتها، وطقوسها الجوية، واختلاف أحوالها الطبيعية خير دليل على فطرية هذه الظاهرة، وإلّا لزم أن يكون التديّن موجوداً في بلد دون آخر تبعاً للجو والطقس وغيره من العوامل المحيطية والبيئية، كما هو الحال بالنسبة إلى أشكال الألبسة، وكيفيات المطاعم والمآكل، وهندسة البيوت والأبنية التي تختلف من قطر إلى قطر ومنطقة إلى منطقة تبعاً للظروف المحيطية المتنوعة.

فأنّى ضربت في أرجاء هذه المعمورة وجدت المساجد والمعابد،

---

١. كتاب «البلوغ» لموريس دبس ـ الأُستاذ في جامعة استراستبورغ ـ مترجما.

والكنائس والأديرة، والهياكل والأماكن المخصّصة للعبادة، وسمعت أصوات الأذان، ودقّات النواقيس تخترق الفضاء ؛ وصيحات الذكر والدعاء، والضراعة والابتهال تتعالى في الأجواء، ورأيت قرابين تقدّم، ووجدت بخوراً ونشيداً وطقوساً والتماسات، من غير فرق بين قارة وأُخرى، ومنطقة وثانية، وشعب وآخر .

فالتديّن ظاهرة عالمية شاملة وليس تابعة للعوامل المحيطية أو الجغرافية .

### ٤. التديّن لا يزول بفعل الدعاية المضادة

إنّ بقاء ظاهرة التديّن في البلاد التي تكثر فيها الدعاية المركزة ضد العقيدة الدينية والإيمان بالله كالاتحاد السوفياتي وغيرها من البلاد الاشتراكية والشيوعية رغم تقادم الزمن، وتوالي سنين طويلة وعديدة على مبدأ هذه الدعاية، خير شاهد على أنّ هذه الظاهرة نابعة من فطرة الناس ومن أعماق جبلتهم وطبيعتهم الّتي لا يمكن أن تنالها أيدي الإزالة والمحو، ولا تجدي في استئصالها محاولات القمع والإبادة .

وإليك فيما يلي نماذج من الاعترافات المنشورة في صحف روسية تشهد بهذه الحقيقة ـ أي بقاء واستمرار التديّن والاعتقاد بالله في أعماق الناس ـ رغم شدّة الدعايات المضادة .

١. تجتذب البقاع والمزارات المقدّسة باستمرار أعداداً كبيرة من المسلمين، ومن جملة هذه الأماكن المقدّسة جبل سليمان في «قرقيزيا» ورغم انّ حرس «كمسمل» المنتشرين حول هذا الجبل يمنعون الناس من ارتياده،

فانّ الناس لا يكترثون بهذا المنع، وقد قررت اللجنة المركزية للحزب في هذه المنطقة هدم المزار الموجود في هذا الجبل، ولكنّ العمال المسلمين الذين كلّفوا بهدمه امتنعوا عن ذلك .(١)

٢. شكت جريدة قرقيزية من أنّه لا تزال هناك إلى الآن بقايا ورواسب دينية مستمرة بقوة لدى جماعات من الشباب.(٢)

٣. يجتمع في مسجد لينينگراد الآن في أيام العطل الدينية ما يقرب من (١٢) ألف شخص(٣) وفي الأعياد الإسلامية الكبرى تمتلئ الأزقّة المجاورة لمسجد موسكو ودهاليزه وساحاته بجموع المصلين الذين يفيضون إيمانا.(٤)

☆ ☆ ☆

## التديّن ونظرية البعد الرابع

وربّما عبر عن هذه الفطرة الدينية، أو التديّن الفطري بالبعد الرابع للروح الإنسانية وذلك عندما استطاع (في حدود عام ١٩٢٠ م) أحد الفلاسفة الألمان باسم «رودلف ات» أن يثبت بأنّ هناك إلى جانب العناصر العقلية والأخلاقية في كيان الإنسان عناصر فطرية وراء العقل هي منشأ الحسّ الديني .

ففي مقال تحت عنوان «البعد الرابع للروح الإنسانية» نشر في مجلة باريسية فى اكتوبر ١٩٥٨ م جاء:

---

١ . كمسمل قيرقيزي ، أوّل مارس ١٩٦٤ م .
٢ . كمسمل قيرقيزي، ابريل ١٩٦٥ م .
٣ . بر افدا لينينغراد ١٩٦٥ م .
٤ . كمسمل مسكو ٢٩ /اكتوبر / ١٩٦٤ م .

«يتميّز هذا العصر بأنّه اكتشف فيه مقولة رابعة إلى جانب المفاهيم الثلاثة: الجمال والخير والحق، وهي مقولة قدسية أو إلهية، وتشكّل في الحقيقة البعد الرابع للروح الإنسانية».

وهذا يعني انّه كما يوجد في الإنسان انجذاب طبيعي وفطري نحو الحق والخير والجمال، فانّ لديه أيضاً انجذاباً طبيعياً وفطرياً، نحو «قوة عليا» وراء الكون ونظامه: وهذا هو معنى قولنا التديّن قضية فطرية.

☆ ☆ ☆

## النصوص الإسلامية الدالّة على فطرية التديّن

بعد أن وقفنا على بعض الأدلّة التاريخية والنفسية على فطرية الإيمان بالله حان لنا أن نقف على النصوص الإسلامية الّتي تدلّ على هذه الحقيقة أيضاً، وهي كثيرة نكتفي بذكر نماذج منهاهنا:

### القرآن الكريم وفطرية التديّن:

هناك آيات كثيرة في القرآن الكريم تدلّ على فطرية الايمان بالله وتجذّر الاعتقاد بوجود الله في أعماق النفس البشرية، ولكن أكثر هذه الآيات صراحة في هذا المجال هو قوله تعالى:

١. ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ [١].

---

١. سورة الروم: الآية ٣٠.

فهذه الآية ظاهرة ظهوراً قوياً في فطرية الاعتقاد بالله، وإليك توضيحها إجمالاً: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً﴾ الحنف هو الاستقامة، والحنيف هو المستقيم ولفظة «حنيفاً» إمّا حال لضمير «أقم» فيكون معناه: أقم في حال كونك مستقيماً، أو حال «للدين» فيكون معناه للدين في حال كونه مستقيماً.

وعلى كل تقدير فمعنى قوله ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً﴾ أي اتّجه صوب الدين اتّجاهاً مستقيماً لا مائلاً إلى اليمين ولا إلى الشمال، أو اتّجه إلى الدين المستقيم الّذي ليس فيه ميل إلى أحد الجانبين.

ثم إنّه سبحانه يفسر «الدين» الّذي يجب التوجّه إليه بقوله: ﴿فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ والفطرة بمعنى الخلقة[١] بقرينة قوله سبحانه: ﴿لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ﴾ وتشير الجملة إلى أنّ ذلك الّذي يجب التوجّه إليه هو ممّا جبل الإنسان عليه، فإصغاؤه لدعوة الدين انّما هو في الحقيقة إصغاء لنداء الفطرة غيرناء عنه ولا منكر له، ومن انحرف عن ذلك فانّما هو بالإغواء.

ومنه الحديث القدسي: «كل عبادي خلقت حنفاء، فاجتالتهم الشياطين عن دينهم وأمروهم ان يشركوا بي غيري»[٢].

وامّا قوله: ﴿لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ﴾ فيعني لا تتبدّل تلك الفطرة ولا تتغيّر. ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ أي الدين المستقيم الّذي لا اعوجاج فيه ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[٣].

---

١. في قاموس اللغة في مادة الفطرة: «الفطرة تعني الخلقة التي خلق عليها المولود في رحم أُمّه». وفي «أقرب الموارد» نقلاً عن كتاب الكلّيات: «الفطرة هي الصفة التي يتصف بها كل مولود في أول زمان خلقته».

٢. الجواهر السنية في الأحاديث القدسية: ٣٦٢.

٣. راجع الكشاف تفسير سورة الروم.

فالآية إذن بظاهرها تفيد بأنّ قضايا الدين وعلى رأسها الاعتقاد بالله وتنزيهه عن الشريك ممّا فطر الإنسان عليه، وانّ جبلته مزيجة بمثل هذا الاعتقاد، ومثل هذا الإيمان.

ويؤيّد ذلك ما ورد في كتب الفريقين من أحاديث في تفسير هذه الآية وما ورد فيها من كلمة الفطرة، وإليك بعض هذه الأحاديث:

١. عن زرارة، عن الإمام محمد بن علي الباقر عليه السلام حينما سأله عن معنى قول الله عزوجل في كتابه ﴿فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾؟ قال مجيباً: «فطرهم على التوحيد...».[١]

٢. عن عبدالله بن سنان، عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام لمّا سأله عن قول الله عزوجل ﴿فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ ما تلك الفطرة؟ فقال: «هي الإسلام ، فطرهم الله حين اخذ ميثاقهم على التوحيد».[٢]

٣. لمّا سأل هشام بن سالم الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن معنى الفطرة في هذه الآية قال: «فطرهم على التوحيد».[٣]

٤. في صحيح البخاري في تفسير هذه الآية: عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «ما من مولود إلّا يولد على الفطرة ثم أبواه يهوّدانه أوينصّرانه أويمجّسانه» ثم قال صلى الله عليه وآله وسلم: ﴿فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾.[٤] وهو حديث مروي عند الفريقين .

وقد كشف حديث آخر ـ وبصراحة ـ عن أنّ الميل إلى الله والاعتقاد

---

١ و ٢ و ٣. تفسير البرهان: ٣ / ٢٦١ ـ ٢٦٣ .

٤. التاج الجامع للأُصول : ٤ / ١٨٠، وكذا في المصدر السابق .

بوجوده والانجذاب نحوه شيء طبيعي في كل إنسان، وليس للإنسان نفسه أو غيره أي أثر في تكوينه، وإيجاده، وذلك عندما سئل الإمام جعفر بن محمد الصادق ـ عليه السلام ـ عن المعرفة (أي معرفة الله) صنع من هي؟

قال عليه السلام: «من صنع الله عزوجل ليس للعباد فيها صنع»[١].

وعن الإمام الصادق عليه السلام أيضاً قال:

«ستة أشياء ليس للعباد فيها صنع (أي اختيار): المعرفة...»[٢].

وعن أبي بصير أنّه سئل الإمام الصادق عن المعرفة أهي مكتسبة؟ فقال:

«لا». فقيل له: فمن صنع الله عزوجل ومن عطائه هي؟ قال: «نعم، وليس للعباد فيها صنع»[٣].

وبعض هذه الأحاديث وإن كانت تدلّ بالدلالة المطابقية على أنّ توحيد الله وتنزيهه عن الشريك أمر فطري، ولكنّها تدلّ بالأدلّة الضمنية على أنّ الاعتقاد بوجوده فطري كذلك أيضاً، إذ لا يمكن وصفه بالوحدانية إلّا بعد الإذعان فطرياً بوجوده، فالاعتراف بتوحيده انّما هو في الحقيقة بعد الفراغ من الإذعان بأصل وجوده.

٢. قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا أَذَاقَهُمْ مِنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ﴾[٤].

إنّ هذه الآية التي جاءت بعد آية الفطرة ـ الّتي سبق أن ذكرناها ـ ونظائرها

---

١ و ٢ و ٣. التوحيد للصدوق: ٤١٠ و ٤١٢ و ٤١٦.

٤. الروم: ٣٣.

تشير بوضوح إلى أنّ الاعتقاد بوجود الله مغروس في فطرة الناس، فهم ينيبون إليه عند الشدائد ويستغيثون به ويطلبون منه العون والنجاة.(١)

ولا يتوهم انّ الشدائد والنوائب هي الّتي تدفع بالإنسان إلى أن يتصوّر إلهاً منقذاً فيلجأ إليه ويلوذ به، وكأنّ الاعتقاد بوجود الله وليد المصائب، بل انّ الشدائد توقظ الفطرة وتعيد الإنسان إليها وتزيح ما ران عليها من غبار الغفلة والنسيان فيسمع الإنسان نداءها، ويصدق بوحيها...

أجل انّها العودة إلى الفطرة الّتي عبر عنها القرآن الكريم بقوله: «منيبين إليه» فمثل الإنسان الغارق في اللذائذ والشهوات الّتي ربّما تغطي على الفطرة وتوجب خفاءها، والغفلة عنها، مثل الصبي المتعلّق بأُمّه فطرياً ولكنّه قد ينساها أحياناً إذا غرق في اللعب، فإذا أصابته جراحة اندفع إلى أُمّه وأناب إليها واستغاث بها بوحي فطرته .

### الأحاديث وفطرية الإيمان بالله

من تتبع الأحاديث وسبرها وجد أحاديث كثيرة تدلّ على فطرية التديّن، ووجود الايمان بالله في أعماق النفس البشرية منذ أن يوجد الإنسان ويولد، وإليك بعضها:

---

١ . ومثلها الآية ٦٥ من سورة العنكبوت ومطلعها: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ ...﴾ والآية ٥٣ من سورة النحل ومطلعها: ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ ...﴾ والآية ٢٢ من سورة يونس ومطلعها: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ ...﴾ والآية ١٢ من سورة يونس ومطلعها: ﴿وَ إِذَا مَسَّ الإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا﴾ ومثلها الآية ٨ و ٤٩ من سورة الزمر والآية ٣٢ من سورة لقمان ومطلعها: ﴿وَ إِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللهَ﴾ وغيرها .

١. عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «كل مولود يولد على الفطرة، يعني على المعرفة بأنّ الله عزوجل خالقه»[١] .

وقد جاء المقطع الأوّل من هذا الحديث في «النهاية» لابن الأثير وأوضحه بقوله: المعنى انّه يولد على الجبلة والطبع المتهيّئ لقبول الدين، فلو ترك عليها لاستمر على لزومها ولم يفارقها إلى غيرها، وانّما يعدل عنه من يعدل لأنّه من آفات البشر والتقليد، وقيل معناه كل مولود يولد على معرفة الله والإقرار به فلا تجد أحداً إلّا وهو يقرّ بأنّ له صانعاً، وإن سمّاه بغير اسمه أو عبد معه غيره.[٢]

٢. عن الإمام أميرالمؤمنين علي عليه السلام في «نهج البلاغة»: «فبعث الله فيهم رسله وواتر إليهم أنبياءه ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسيّ نعمته».[٣]

فقوله عليه السلام: «واتر إليهم رسله» أي أرسلهم واحداً بعد واحد، وإن كان بين نبي وآخر فترة.

وقوله عليه السلام: «ليستأدوهم ميثاق فطرته» أي ليطالبوهم بما تقتضيه فطرتهم وما تسوقهم إليه غرائزهم وجبلتهم .

وقوله عليه السلام: «ويذكّروهم منسي نعمته» إشارة إلى أنّ الدين هي النعمة العظمى وهي أمر يعرفه الإنسان بفطرته النقية، ولكنه ربما ينساها ويغفل عنها

---

١ . بحار الأنوار: ٣ / ٢٧٩ ومثله قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ما من (ليست) نسمة تولد إلّا ولدت على الفطرة» كما في مسند أحمد وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «كل إنسان تلده أُمّه على الفطرة» كما في صحيح مسلم .

٢ . النهاية لابن الأثير مادة «فطر» .

٣ . نهج البلاغة الخطبة رقم ١.

بسبب سيطرة الشهوات والوساوس، فيبعث الله الأنبياء ليذكّروا الإنسان بما نسيه وما أودع في فطرته.

إنّ في هذه الكلمات دلالة واضحة على أنّ الاعتقاد بالله، والإيمان بوجوده مما أودع في جبلة الإنسان ، ولأجل ذلك أخذ منه الميثاق بالعمل على طبق فطرته، وبعث الأنبياء ليذكروه بهذه الحقيقة كلّما طرأ عليه النسيان .

٣. ما دار بين الإمام جعفر الصادقعليه‌السلام ورجل: قال الرجل: يابن رسول الله دلّني على الله ما هو، فقد أكثر عليّ المجادلون وحيّروني؟

قال الإمام عليه‌السلام: «يا عبدالله هل ركبت سفينة قط؟» قال: نعم.

قالعليه‌السلام: «هل كسرت بك حيث لا سفينة تنجيك ولا سباحة تغنيك؟» قال: نعم .

قالعليه‌السلام: «فهل تعلّق قلبك هناك أن شيئاً من الأشياء قادر على أن يخلّصك من ورطتك؟» قال: نعم .

فقال الامامعليه‌السلام: «فذلك الشيء هو الله القادر على الإنجاء حيث لا منجي وعلى الإغاثة حيث لا مغيث».[1]

٤. قال الإمام الحسن العسكريعليه‌السلام: «الله هو الّذي يتألّه إليه عند الحوائج والشدائد كل مخلوق عند انقطاع الرجاء من كل من دونه».[2]

---

١ . بحار الأنوار : ٣ / ٤١ عن معاني الأخبار للصدوق : ٤ .

٢ . بحار الأنوار : ٣ / ٤١ عن كتاب معاني الأخبار : ٤ .

٥. قال الإمام محمد الباقر عليه السلام في معنى قوله تعالى: ﴿حُنَفَاءَ للهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ﴾:

«هي الفطرة الّتي فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله... فطرهم على معرفته».[1]

٦. وعندما سئل عليه السلام عن نفس الآية أيضاً قال: «فطرهم على معرفة انّه ربهم».[2]

هذه الآيات والروايات وغيرها تشير إلى كون الاعتقاد بالله ومعرفته والانجذاب إليه مسألة فطرية، وأمراً جبلياً من شأنه أن ينتهي إلى الإيمان اليقيني الواضح والعقيدة القوية الراسخة إذا تركت وشأنها أو إذا حظيت بالعناية والرعاية والإرشاد والتوجيه .

## نقاط مهمة على هامش بحث الفطرة

إذا وقفت على فطرية التديّن، وتأييد القرآن الكريم والأحاديث الإسلامية لذلك يجب أن ننبه إلى عدة نقاط هي:

**الأُولى:** انّ قولنا. «التديّن أو الدين أمر فطري» له معنيان:

١. ان الاعتقاد بالله الواحد أمر جبلي وفطري، وهذا هو الّذي سقنا الكلام لأجله في هذا البحث .

---

١ . تفسير البرهان : ٣ / ٢٦١ ـ ٢٦٣ .

٢ . تفسير البرهان : ٣ / ٢٦١ ـ ٢٦٣ .

٢. انّ ماجاءت به الشرائع الالهية من أُصول الأوامر والنواهي، والقوانين الاجتماعية والأخلاقية، والاقتصادية والسياسية أُمور فطرية، وذلك مثل إقامة العدل والقسط، والإحسان إلى الآخرين والتعاون معهم والاجتناب عن الظلم والجور والأذى، وإكرام الوالدين والعطف عليهما والأمر بالتوطّن والتمدّن والعمران والنهي عن الرهبانية والعزلة والتغرب، والدعوة إلى السعي والعمل، وترك البطالة والكسل، وإقرار الأمن والاستقرار، والأمر بالدفاع عن النفس والمال والأهل، وأكل الطيبات والنهي عن تناول الخبائث وأكل الميتة والخمر، والدعوة إلى الزواج والنهي عن العزوبة، والنهي عن الزواج ببعض المحارم وغيرها.

فانّ هذه الأُمور ممّا تقتضيها الفطرة البشرية السليمة السوية وتوافق عليها "الجبلة الإنسانية حيث تميل بطبعها إلى خيرها، وتنفر عن شرها .

ولكن هذا البحث غير مطروح هنا، وقد يبحث في مباحث النبوة .

**الثانية:** انّ فطرية التديّن والاعتقاد بالله تعتبر من الأدلّة القوية على وجود الله سبحانه غير أنّ هناك فرقاً بين دلالة الفطرة على وجود الله ودلالة البرهان العقلي على وجوده سبحانه، فممّا ذكرناه في معنى الفطرة، وان التديّن والإيمان الفطري يعنى انجذاب الإنسان بحكم فطرته إلى الله، وإقبال روحه عليه سبحانه بشكل ذاتي وطبيعي، اتّضح انّ ذلك ليس وليد البرهنة والاستدلال، بل هو أمر «وجداني» يجده كل إنسان إذا توجّه إلى فطرته السليمة والتفت إلى ما يحسّه من الانجذاب الروحي ـ في نفسه ـ إلى الله وبهذا لا يكون دليل الفطرة ممّا يمكن تجسيده للآخرين ولا إقامته للطرف الآخر، لكونه احساساً شخصياً .

وهذا بخلاف الاعتقاد بالله عن طريق الاستدلال العقلي فانه وليد البرهنة والتفكّر وإقامة الصغرى والكبرى بحيث لولا هذه المقدّمات لما حصل الاعتقاد ولهذا يمكن إقامته للآخرين كما ستعرف.

الثالثة: انّ غاية ما تثبته الفطرة البشرية هو أصل وجود الله دون بقية الأُمور الاعتقادية ممّا تتصل بصفات الله الجلالية والجمالية، فذلك كلّه لا يعرف إلّا من طريق العقل والنظر، فانّ الفطرة لا تثبت إلّا أنّ هناك «قوة عليا» هي فوق كل قوة، وهي القادرة على إعانته، وإغاثته، وجبر ضعفه، وانّ هناك صاحباً له يلوذ به عند الشدائد، والنوائب، ويلجأ إليه عند المصائب.

كما أنّ الفطرة ربّما تثبت وحدانية الله أيضاً، وهذا هو كلّ ما تثبته لا أكثر.

# ملخّص ما سبق

**تلخّص من البحث السابق أُمور:**

١. انّ معرفة الله والانجذاب إليه مسألة فطرية .

٢. انّ الفرق بين الأمر الفطري والأمر غير الفطري، هو: انّ الأمر الفطري هو ما يميل إليه الإنسان بدافع من طبيعته وذاته دون أن يكون مفروضاً عليه من الخارج، بعكس الأمر العادي. والأوّل مثل الميل إلى الأكل والجنس والنوم، والثاني مثل كيفيات الملبس والمسكن والزينة .

٣. ولذلك فانّ من علائم الأمر الفطري، ظهوره لدى الإنسان ظهوراً تلقائياً وبدون معلّم أو ملقّن، وعدم تأثره بالعوامل الخارجية الجغرافية ولا بالدعاية المضادة وجوداً وعدماً، ووجوده في جميع أدوار التاريخ، وفي جميع مناطق العالم على السواء .

٤. والتديّن ممّا تنطبق عليه جميع هذه الأوصاف والعلائم، فهو موجود في عمق الزمن والتاريخ وفي كل بقاع العالم، وهو يظهر لدى كل أحد، ويتجلّى خاصة عند البلوغ، ولا ينعدم بتغيّر المناخات الطبيعية أو الضغوط السياسية والإعلامية كما في البلاد الشيوعية .

٥. انّ نظرية البعد الرابع للروح الإنسانية ممّا تؤيد فطرية التديّن وتؤكّد أصالته في وجود الإنسان.

٦. القرآن الكريم والأحاديث الشريفة تؤيد وتؤكد بل وتنصّ على فطرية الاعتقاد بالله عند البشر.

٧. قولنا «التديّن أو الدين أمر فطري» يعني أنّ أُصول التعاليم الإلهيّة والشرائع كالدعوة إلى العدل والقسط والتعاون وماشا كل ذلك أُمور فطرية، ويعني أيضاً أنّ الاعتقاد بوجود «قوة عليا» خالقة لهذا الكون ممّا تقتضيه جبلة الإنسان.

٨. الإيمان الفطري بوجود الله لا ينفع إلّا صاحبه، لأنّه أمر وجداني لا يحسّ به إلّا صاحبه، ولا يمكن نقله إلى الآخرين، نعم يمكن تذكير الآخرين بفطرتهم ليسمعوا نداءها، بخلاف الأدلّة العقلية، على وجود الله والإيمان عن طريق الاستدلال العقلي.

٩. الفطرة تدلّ الإنسان على وجود الله بدون توسيط شيء بخلاف معرفة الله بالعقل فانّه لابد من توسيط المقدّمات.

١٠. غاية ما تثبته الفطرة البشرية هي وجود الله وتوحيده فحسب، فلا يتوقع إثبات الأُمور الاعتقادية الأُخرى كالصفات الإلهية وماشابه ذلك بها.



# الفصل الرابع

## خمس نظريات في تفسير

## الظاهرة الكونية

# في هذا الفصل

* التفسيرات الخمسة للظاهرة الكونية .

* ١. نظرية «التدبير والتقدير والخلق» (نظرية الإلهيّين).

*أبرز الأدلّة على وجود خالق الكون .

* أ ـ برهان النظام (بصوره الأربع: النظم، برهان محاسبة الاحتمالات، الضبط والتوازن، الهداية الإلهية في عالم الحيوانات) .

* أسئلة حول برهان النظام .

* ب ـ برهان الحدوث .

* ج ـ برهان الصديقين .

* ازلية الخالق .

* نوافذ على عالم الغيب .

* ٢. نظرية الخياليّين .

* ٣. نظرية الصدفة.

* ٤. نظرية خاصّية المادة.

* ٥. نظرية المادّية الديالكتيكيّة.

# التفسيرات الخمسة للظاهرة الكونية

إنّ الهدف الأسمى لجميع المفكّرين والفلاسفة هو تفسير الظاهرة الكونية بنحو فلسفي وعلمي، وقد طرحت في هذا المجال تفسيرات ونظريات عديدة تبلغ خمساً، هي:

**١. نظرية «التدبير والتقدير والخلق»:**

هذه النظرية ترى أنّ العالم بمادته وصورته مخلوق لقوة عالمة قادرة، هي الّتي أوجدته، وأخضعته لهذه النواميس والقوانين، وأنّ تلك القوة وذلك الموجود العالم القادر هو الله سبحانه الّذي خلق فسوى، وقدّر فهدى.

وهذا هو ماظلّ يتبنّاه الإلهيّون في مختلف العصور والأزمنة.

**٢. نظرية خياليّة الكون:**

وترى هذه النظرية أنّ العالم خيال في خيال، ووهم في وهم، فلا أصالة للكون، ولا وجود أبداً، أو أنّ الإنسان لا يقدر أن يصل إلى درك هذا العالم وواقعياته.

وهذه هي النظرية الّتي يتبنّاها الخياليّون الذين سمّوا ـ خطأ ـ بالمثاليّين.

### ٣. نظرية الصدفة:

ويرى أصحاب هذه النظرية أنّ المادة قديمة في وجودها وأنّ صورها وأشكالها تحقّقت بالصدفة من دون دخالة أي عقل وشعور.

### ٤. نظرية الخاصّية:

ويعتقد أرباب هذه النظرية أنّ النظام الكوني العام وليد خاصية المادة.

وهذا يرجع في مصطلح القوم إلى المادّية الميكانيكية.

### ٥. نظرية المادّية الديالكتيكيّة:

ويذهب أصحاب هذه النظرية إلى أنّ النظام السائد في الكون جاء نتيجة التضاد الديالكتيكي الموجود في أجزاء الكون، المحرك نحو هذا النوع من النظام.

وهذه النظريات الثلاث الأخيرة تشترك في الاعتقاد بقدم المادة وأزليّتها، ولكنّها تختلف في بيان تحقّق الصور والأنظمة السائدة في الكون.

هذه هي الآراء المطروحة من قبل المفكّرين، لتعليل وتفسير الظاهرة الكونية، فهلمّ معنا ندرسها واحدة تلو الأُخرى، في ضوء العقل والمنطق لنرى ما يصحّ منها وما لا يصحّ، وما هو سليم مقبول منها، وما هو سقيم مرفوض، وانّ أي واحدة منها قادرة ـ واقعاً ـ على تفسير الكون، وتبيين أسراره، وفكّ رموزه وألغازه، بشكل معقول ومقبول، ونبدأ بنظرية الخلق الإلهية أوّلاً.

١

# نظرية التدبير والتقدير والخلق

### العقل يقود إلى الله

قد ثبت في الفصل الأوّل انّ السبب الواقعي لنشأة التديّن انّما هو أمر يرجع إلى فطرة الإنسان وجبلته، أو انّه أمر يتجلّى في مداركه العقلية، وبذلك تبيّن ضعف الوجوه الّتي استند إليها المادّيون في تفسير ظاهرة التديّن، ومسألة الاعتقاد بالله .

كما أنّنا قد برهنّا في طليعة الفصل (الثالث) على تلك الفطرة وانّها أمر لا ينفك عن الإنسان وانّ وجود الإنسان لم يزل متلازماً مع هذا الميل الذاتي إلى الله .

ويجب الآن أن نقف على كيفية وصول الإنسان إلى إثبات وجود الله سبحانه عن طريق الاستدلال والبرهنة العقلية. وهذا هو الفصل المهم في هذا المجال .

إنّ من العجب العجاب أن تبقى القافلة البشرية منذ أن وجدت وإلى

اليوم مشدودة بفطرتها وفكرتها إلى موجود خارج عن نطاق حسّها لا تدركه بحواسّها، ولا تناله بشيء من جوارحها.

إنّ من العجب العجاب أن تظل الإنسانية تعتقد بهذا الموجود أشدّ الاعتقاد وتتعلّق به أشدّ التعلّق فتعكتف عند بابه، وتعتقد بأنّ له كلّ التأثير في حياتها، إلى درجة انّها لاترى للحياة معنى بدون التعلّق به، ولهذا تفدي في سبيله بالنفس والنفيس والغالي والرخيص، وهو من أقوى الأشياء في الواقعية وأشدّها في الخفاء وإن كان من أظهرها في الآثار والتجلّيات.

ولقد كان هذا الاعتقاد ولا يزال من أقوى العوامل التاريخية الباعثة على سلسلة من الحروب، كما كان وراء الكثير من حالات الصلح والهدنة والوفاق أحياناً أخرى.

إنّ المشاهدة والملاحظة تشهدان ـ بما لا ريب فيه ـ على أنّ الإنسان يرمق ـ في مصيره ـ قمّة شامخة، وانّ الجميع يحاول الوصول إليها بالعبادة والرياضة والعشق، وقد بلغ تشوّق الإنسان إلى هذا الأمر أحياناً إلى درجة انّه نحت وسائل غير صحيحة للبلوغ إلى تلك القمّة السامقة، والوصول إلى تلك الذروة العالية بعبادته وتخضعه، كما هو الحال في عبدة الأصنام حيث اتّخذوا أصناماً لتقرّبهم إلى الله زلفى كما يقول القرآن الكريم:

﴿وَ يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مَا لاَ يَضُرُّهُمْ وَ لاَ يَنْفَعُهُمْ وَ يَقُولُونَ هَؤُلاَءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللهِ﴾ [١].

---

١. يونس: ١٨.

وقال: ﴿وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى﴾[1].

إنّ الاعتقاد بالله قد أوجد فنوناً وخلق حركات بديعة، وأحدث علوماً، وتسبب في ظهور الكثير من الآداب، وكان وراء بعثة طائفة من صفوة البشرية هم الأنبياء، كما وقد لعب دوراً عميقاً في التحولات والتطورات، وكان له حظ عظيم جداً في حياة البشر، وكان بالتالي أقوى ظاهرة في الحياة الإنسانية ظهوراً وتأثيراً.

ثم إنّه لابدّ ـ قبل أي شيء ـ أن ننبّه إلى أمر مهم في هذا المجال، وهو انّ العقلاء وبالأخص المفكّرين منهم كانوا في مقابل ظاهرة الكون على صنفين:

١. من يعتبر هذا العالم خيالاً في خيال، فلا يرى له حقيقة أبداً، أو انّه ينكر إمكانية الوصول إلى حقيقته على الأقل.

٢. من يرى لنفسه ولما يحيط به من عالم خارجي حقيقة وواقعية.

والبحث في هذا الفصل انما هو مع الصنف الثاني دون الأوّل، إذ البحث مع الصنف الأوّل أعني المثاليين[2] بل الخياليين في خصوص إثبات الخالق غير

---

١. الزمر: ٣.

٢. المصطلح الفلسفي الرائج في التعبير عن اتّجاه هذه الطائفة هو «المثاليون» غير انّنا نستحسن أن لا نستعمل في حقّهم هذه الكلمة التي ترمي إلى معنى صحيح والأولى ان يعبر عنهم بـ: «الخياليين» والوهميين وإلى غير ذلك من الأسماء التي تناسب التعبير عن تلك النظرية الخاطئة الشاذة عن فطرة الإنسان.

ولا يخفى انّ للمثال معنى آخر في اللغة ومصطلح الأخلاقيين ولا سيّما في مصطلح الفلسفة الاغريقية.

مفيد، وهم ينكرون الواقعية الخارجية، أو يشكّكون في إمكانية الوصول إليها على الأقل، فلابدّ من أن يكون البحث معهم على نطاق أوسع وهو إثبات انّ وراء أنفسهم عالماً خارجياً ذا حظ عظيم وكبير من الواقعية والوجود، وانّ في مقدور الإنسان أن يصل إلى طائفة من هذه الواقعيات.

ولكي يقف القارئ على مدى ضعف هذا الاتّجاه ووهنه نشير إلى مقالتهم وبعض ما يقيمونه من أدلّة في هذا المجال في آخر هذا الكتاب على وجه الإجمال، إذ للبحث في هذه المسألة مجال آخر وهو أبحاث نظرية المعرفة.

## أبرز الأدلّة على وجود الله الخالق

### البرهان الأوّل

# برهان النظام

«إنّ الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق».. هـذه الجـملة المـعروفة بـين الإلهيّين والفلاسفة منهم خاصة تشير إلى كثرة الأدلّة والبراهـين عـلى وجـوده سبحانه وتنوعها، بحيث يناسب كل طريق منها إفهام جماعة من الناس، وبهذا تكون معرفة الله متاحة لكلّ أحد، وممكنة لجميع فئات الناس، من مثقفين إلى عاديّين، ومن حضريّين إلى بدويّين، فلكلّ فئة من هذه الفئات المـختلفة فـي الافهام والمستويات أن تهتدي إلى وجود الله بإحدى هذه الطرق والأدلّة، كلّ فئة بحسب فهمها وقدرتها على النظر والاستفادة من هذه الأدلّة، وها نحن في هذا القسم من البحث نقف على برهان آخر من هذه البراهين .

إنّ أوضح البراهين العقلية وأيسرها تناولاً أو لمساً للجميع، بـعد دليـل الفطرة، هو «دليل النظام» وهو الاهتداء إلى وجود الله سبحانه عن طريق مشاهدة النظام الدقيق البديع السائد في كل جوانب الكون، ومن خلال ملاحظة القوانين والنواميس الدقيقة الحاكمة على كل ذرة من ذراته ويـمتاز هـذا الدليـل عـلى غيره بأمرين:

١. انّ هذا الدليل الّذي يـمكن الوقـوف عـليه مـن مـطالعة أيّـة ظـاهرة

من ظواهر الكون، يمكن تقريره بحيث يتمشّى مع تقدّم العلوم وتطورها .

وبعبارة أُخرى: انّ صدق هذا الدليل ودلالته تتجلّى أكثر فأكثر كلّما تقدّمت العلوم وازدهرت، وتوصل الإنسان إلى كشف المزيد من الحقائق الكونية والقوانين الطبيعية والعلاقات الدقيقة السائدة في عالم الأحياء وغير الأحياء، فكما أنّ المرء في العصور الغابرة كان بإمكانه أن يتمسّك بهذا الدليل ويستدلّ به على وجود الله، فانّه يمكن لإنسان هذا العصر، الّذي وقف فيه على الكثير من أسرار الكون، وقوانينه، أن يستهدي به أيضاً، لأنّه وقف على مصاديق أكثر وأدق لهذا الدليل، وحصل على رصيد أعظم من الأمثلة بعد وقوفه على تفاصيل هائلة عن الكون والحياة .

وبعبارة ثالثة: كما أنّ الإنسان الّذي كان يعيش في العصور الغابرة والعهود القديمة ويرى نشأة الكون من العناصر الأربعة: (التراب، الماء، الهواء، النار) ويقصر حجم هذا العالم على الأفلاك التسعة أن يستدلّ بدليل النظام على وجود خالق لهذا الكون، كذلك يمكن للإنسان الّذي يعيش في عصر الذرة والاختراعات والاكتشافات العلمية المتقدّمة الّتي عرف الإنسان بسببها كيفية نشأة الكون من عناصر كثيرة، ووقف على قوانين ونواميس، وتراكيب طبيعية معقدة جهلها السابقون.

فانّ الاختلاف في تفسير الكون وما فيه من عناصر وتركيبات لا يؤثر في دلالة هذا البرهان، ولا يزلزله لاتّفاق الجميع في إثبات نظام دقيق سائد في هذا الكون، ولهذا فانّ تقدّم العلوم لا يزيد هذا الدليل إلّا وضوحاً، ولا يعطيه إلّا عمقاً ورسوخاً، فانّ الجميع قديماً وحديثاً، متّفقون على سيادة نظم دقيقة خاصة على هذا الوجود، انّما الاختلاف هو في تشخيص نوعية هذه

القوانين والنواميس وسعتها وضيقها، وهو أمر لا يضر بالبرهان المذكور أبداً.

٢. انّ كلّ متخصّص في ناحية من العلوم بإمكانه أن يستدلّ بمعطيات العلم الّذي تخصّص وبرع فيه على وجود الله، وهذا يعني انّ عالم النبات والأحياء والفيزياوي، والمتخصّص في شؤون الفضاء، والطبيب والأخصائي في الكيمياء سواء في الانتفاع بهذا الدليل، كما سيتّضح ذلك في الأبحاث القادمة .

والآن إلى دليل النظام نفسه .

## ما هو دليل النظام؟

إنّ دليل النظام يتكون من ثلاثة أُمور، هي:

١. قانون العلّية الّذي يعني انّ لكلّ ظاهرة علّة، ولكلّ حادثة سبباً. ويقع بيان هذا الأمر وإثباته على عاتق العقل البديهي أو العقل النظري، على اختلاف في اعتبار قانون العلّية أصلاً (بديهياً) مثل إدراك الإنسان للحرارة والبرودة أو (نظرياً) يحتاج إلى التفكّر والتأمّل.[1]

---

١ . يذهب البعض إلى أنّ قانون العلّية «قانون فطري» أي تدركه الفطرة بالبداهة بلا حاجة إلى التفكّر والتأمّل، ويحتجون لذلك بتساؤلات الأطفال عن أسباب الحوادث والظواهر رغم انّهم لا يعرفون التفكّر والاستدلال .

ولكن الحق انّ هذه التساؤلات التي يطرحها الأطفال حول علّة الظواهر انّما تكون دليلاً على «فطرية قانون العلّية» إذا لم يلاحظوا قبل ذلك نماذج من نشأة الظواهر عن أسباب خاصة في حين انّ الواقع يشهد بأنّ الأطفال لا يتساءلون عن الأسباب والعلل إلّا بعد أن مروا بعشرات العلل والمعلولات والأسباب والمسببات وأدركوا الارتباط بين العلّة والمعلول بأفهامهم البسيطة .

ولهذا لا يمكن اعتبار قانون العلّية أمراً فطرياً .

وبما أنّ المادي والإلهي كليهما يعترفان بقانون العلّية ويصدّقان به فـانّنا نترك البحث فيه هنا، فما رمي به الإلهيّون من التنكّر لهذا القانون ما هو إلّا محض افتراء أو مغالطة، فهذه كتب الإلهيّين الكلامية والفلسفية شاهدة على أنّهم بحثوا هذا القانون وأيّدوه أكثر من غيرهم.

٢. انّ هذا الكون بأسره يخضع لنظام موحّد ومتين ابتداء من الذرة وانتهاءً بالمجرّة، وانّ العلماء لم يقفوا في هذا الكون الفسيح إلّا على المحاسبة الدقيقة والتصميم المتقن.

ويقع بيان هذا الأمر على عاتق العلوم الطبيعية، فهي الّتي تشرح تفاصيل هذا النظام، وتقدّم لنا مظاهر منه، وترينا نماذج من القوانين السائدة في الكون في جميع الحقول والمجالات.

ويكون هذا البند في برهان النظام بمثابة الصغرى حسب مصطلح المنطقيّين.

٣. انّ العقل يحكم ـ ببداهة ـ بأنّ هذا النظام البديع بما فيه من النواميس المبنية على المحاسبات العلمية الدقيقة صادر عن عقل جبار محيط بالمادة وخصوصياتها، ويعلم بكل القوانين والنواميس السائدة في الكون، ولا يصحّ أن يستند هذا النظام إلى الصدفة أو إلى نفس المادة أو يصدر عنها، وسنشرح هذه المسألة عندما نبسط الكلام في هذا المجال.

هذا ولابدّ أنّ يعلم القارئ الكريم أنّ «برهان النظام» برهان مستقل لا يرتبط ببرهان (حدوث المادة) ودلالته على محدث وراءها.

وبعبارة أُخرى: انّ «برهان النظام» الّذي نحن بصدده الآن يهدف إلى بيان انّ النظام السائد في الكون ليس إلّا وليد عقل جبار محيط بالقوانين والسنن الطبيعية وانّ من المستحيل صدوره عن المادة نفسها، سواء أكانت المادة قديمة أم حادثة، فانّ هذا البرهان يجري على كلا الفرضين ولا يختصّ بفرض حدوث المادة.

نعم هناك برهان آخر وهو برهان «حدوث المادة» الّذي يحكم به العقل وتثبته العلوم الطبيعية، وهو أمر يستلزم افتراض وجود محدث لها، فهو ما سنتعرض له في البحوث القادمة.

**وخلاصة القول:** إنّ هذا البند يكون بمثابة الكبرى في برهان النظام.

إذن يتكون برهان النظام ـ بعد الاعتراف بقانون العلّية المسلّم بين العقلاء ـ من:

١. صغرى، وهي انّ هذا الكون بأسره يخضع لنظام دقيق، وهي حقيقة تثبتها العلوم الطبيعية الّتي تقدّم نماذج من القوانين والمحاسبات الدقيقة في شتى مجالات الكون والطبيعة.

٢. كبرى وهي انّ النظام المبني على المحاسبة معلول لفاعل عاقل، عارف بالنواميس والقوانين في ذلك النظام، ويمتنع أن يكون من صنع المادة نفسها.

ثم إنّ طبيعة البحث وإن كانت تقتضي تقديم الكلام في الصغرى على الكبرى، أي إعطاء نماذج من القوانين والنواميس والسنن والمحاسبات السائدة في الكون قبل بيان انّ هذه النظم ليست إلّا من صنع عقلية جبارة

وحكيمة وعارفة هي الّتي جهزت المادة بهذه النظم، إلّا أنّنا نقدّم البحث في الكبرى أوّلاً، ليمكن الاستنتاج منها عند ذكرنا لنماذج من القوانين الطبيعية والسنن الكونية الحاكمة في عالم الفضاء وعالم النبات والجماد والحيوان والإنسان.

☆ ☆ ☆

وينبغي أن نقف ـ قبل أي شيء ـ على معنى النظم.

## ما هو النظم؟

النظم هو عبارة عن الترابط والتعاون بين أجزاء مجموعة واحدة لتحقيق هدف معين بحيث يكون كلّ جزء في هذه المجموعة مكملاً لها، وبحيث يكون فقدان كل جزء موجباً لأن تفقد المجموعة الأثر المترتّب عليها والهدف المتوخّى منها.

ونرى مثل هذا النظام سائداً في «الساعة»، فالإنسان العاقل المجرد لنفسه عن كل هوى وعقيدة سابقة، إذا نظر إلى مجموعة واحدة بهذا الوصف انتقل ـ من فوره ـ إلى أنّ هناك شعوراً وقصداً قد تدخل في تحقيق هذا التركيب من دون أن يتوقّف في قضائه هذا على أمر آخر.

فلو وجدنا في الطبيعة نظماً بهذا المعنى، بل بمعنى أدقّ من ذلك بكثير قضينا ـ بالبداهة ـ بأنّ هذا النظم لم يتحقّق فيها إلّا بدخالة شعور وقصد، وانّه من فعل عقل جبار، وحكمة بالغة.

فلو وقفنا عند سفح جبل بركاني على «ساعة يدوية» سليمة وعاملة

ملقاة بين أكوام الحمم والصخور البركانية الباردة الّتي تطايرت من فوهة ذلك الجبل.

وافترضنا انّ جميع العناصر المستخدمة في هذه الساعة موجودة برمتها في مكونات تلك الأحجار، والحمم الباردة، فهل يجوز لأحد أن يتصوّر أو يدّعي انّ هذه الساعة خرجت ـ من تلقاء نفسها ـ من ذلك البركان مع تلك الحمم المتطايرة من دون أن يصنعها صانع، بحجة انّ ما يكونها من العناصر موجودة بعينها في تلك الأحجار والحمم.

إنّ العقل يرفض بقوة مثل هذا التصوّر مع أنّ جميع العناصر المستخدمة في «الساعة» موجودة بعينها في تلك الحمم الباردة الّتي تطايرت من الجبل البركاني قبل ذلك. وليس هذا إلّا لأنّ العقل يحكم ـ بصميم ذاته ـ بأنّ كلّ ما ساد فيه نظم بمعنى «الترابط الوثيق والتعاون العميق بين أجزاء مجموعة واحدة بهدف تحقيق غاية معينة» لا ينفك ـ عقلاً ـ عن دخالة شعور في تحقّقه.

وهذا هو ما يحكم به العقل في كل موجود ساد في أجزائه الترابط والتعاون والاتساق لغرض تحقيق غاية معينة من دون فرق بين مصنوع وآخر.

فإذا عرفت هذه الحقيقة يبقى أن نستعرض معاً الفرق بين ما هو من فعل المدبر الحكيم وما هو من نتائج الصدفة والاتفاق، وإليك ذلك الفارق بين الصدفة والتدبير.

إنّ الجميع ـ كما أسلفنا ـ يعترف بالأنظمة العجيبة الدقيقة السائدة على الكون، غير انّ الكلام هو في منشأ هذا النظام البديع المتقن المبني على المحاسبة الدقيقة.

فالسؤال المطروح هو: هل هذا النظام الكوني وليد الصدفة، أم انّه من صنع فاعل خبير، وصانع عاقل يفوق كل شيء حكمة وعلماً، ويعرف بكل المحاسبات الدقيقة، ويحيط بها إحاطة كاملة وشاملة؟

ولكن قبل الإجابة على هذا السؤال لابد من الإشارة إلى أمرين من شأنهما إلقاء الضوء على هذا المطلب، والامران هما:

**الأوّل: نقاط الالتقاء والافتراق بين الإلهي والمادي:**

إنّ المادّي والإلهي كليهما يعترفان بخضوع هذا الكون بأسره لنظام الأسباب والمسببات، أي انّ كليهما يعترفان بأنّ لكلّ ظاهرة من الظواهر المادية الكونية علّة مادية، بحيث لاتحدث هذه الظاهرة إلّا عقيب تلك العلّة، وتنعدم بانعدامها، فما نراه من حوادث طبيعية ماهي إلّا نتيجة العلل الطبيعية سماوية كانت أو أرضية.

فهطول الأمطار وحدوث البروق والرعود، كل ذلك وغيره من الظواهر الطبيعية الكونية لا يحدث إلّا نتيجة التفاعلات الجوية، والمقدّمات الطبيعيّة، وعالم النجوم والأفلاك قائم في ظل قاعدة الجذب والدفع المسمّاة بقانون الجاذبية، والإنسان والحيوان يواصلان حياتهما في نطاق آلاف القوانين الطبيعية الّتي تضمن لهما البقاء والاستمرارية، كما أنّ الأشجار والنباتات هي الأُخرى مستمرة في حياتها وفعالياتها بفعل النواميس الحاكمة في عالم النبات.

وبكلمة واحدة فانّ كلّ ما يطرأ في صفحة هذه الطبيعة من حوادث وظواهر مادية دقيقة كانت أوجليلة مدين في وجوده وبقائه للعلل المادية

في عالم الطبيعة، وهذا هو ما نقصده من «النظام السائد في الكون».

فالإلهي لا يقصد من إثباته لوجود الله إنكار هذا النظام، وتجاهل هذه العلل والأسباب الطبيعية، وادعاء ان الله يقوم بكل ما يقع في عالم الطبيعة بصورة مباشرة دون توسط الأسباب والعلل الطبيعية المادية، وكأنّه يريد أن يجعل «الله» مكان العلل الطبيعية، كلا فهذا أمر لا يدّعيه الإلهيّون أبداً، وما رمي به الإلهي في بعض كتب المادّيين فرية محضة.

فليس هناك أيّ إلهي يؤمن بالكتاب العزيز ويعترف بالعقل يتنكر للعلل الطبيعية وينفي تاثير العلل ودور الأسباب المادية في ظهور الظواهر الكونية، بل الإلهيّون ـ قديماً وحديثاً ـ مجمعون على تأثير هذه العلل، وظهور الحوادث الطبيعية والظواهر الكونية عقيب عللها المناسبة وأسبابها الخاصة.

إنّ للقارئ أن يقف بنفسه على مدى اعتراف الالهيين وتمسّكهم ـ قديماً وحديثاً ـ بقانون الأسباب والمسبّبات وبنظام العلل والمعلولات الطبيعية السائدة على هذا الكون، وذلك إذا لاحظ:

**أوّلاً:** القرآن الكريم الّذي يزخر بالحديث عن الأسباب المادية والعلل الطبيعية في هذا العالم، مثل قوله تعالى:

أ. ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يُزْجِي سَحَاباً ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَاماً فَتَرى الْوَدْقَ[1] يَخْرُجُ مِنْ خِلاَلِهِ وَ يُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَمَّنْ يَشَاءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالأَبْصَارِ﴾ [2].

١. الودق: المطر.

٢. النور: ٤٣.

ب . ﴿اللهُ الذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَاباً فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسَفاً فَتَرى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلاَلِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾[1].

ج . ﴿وَ فِي الأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَ جَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَ زَرْعٌ وَ نَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَ غَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَ نُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[2].

فانّنا نجد في هذه الآيات كيف ينسب القرآن الظواهر الطبيعية إلى العلل الطبيعية والأسباب المادّية، ويقرر تأثيرها في معلولاتها، وهو تصريح لا غموض فيه بنظام الأسباب والمسبّبات .

وثانياً: ما درج عليه الفلاسفة الإلهيّون، منذ أقدم العصور، من تقديم بحوث مفصّلة ومطوّلة في الطبيعيات تشمل بحوثاً في علم الفلك، والفيزياء، والكيمياء، وعلم النبات وعلم الرياضيات ثم اتباعها ببحوث في الإلهيات فانّهم كانوا يجعلون القسم الأوّل من مؤلّفاتهم الفلسفية في «الطبيعة» والقسم الثاني في «ما بعد الطبيعة» كما فعل ارسطو ومن جاء بعده، وهذا هو خير دليل على عناية الإلهيّين بالطبيعة، واعترافهم بقوانينها، وسننها، ونظام الأسباب والمسبّبات السائد فيها .

هذه هي النقطة المشتركة بين الإلهيّين والمادّيين، وأمّا نقطة الافتراق فهي أنّ الإلهي يسند هذا النظام (أي نظام الأسباب والمسبّبات المادّية الطبيعية) في

---

١ . الروم: ٤٨ .

٢ . الرعد: ٤ .

نشوئه وبقائه إلى خالق، حكيم، قدير، أوجد هـذه السـنن والقـوانـين بـقدرته المطلقة وبعلمه الواسع الّذي نعبر عنه بالمحاسبة الدقيقة، بينما يسندها المادي إلى الصدفة. أو يدّعي بأنّ انفجارات المادة غير المتناهية هي الّتي أدّت إلى ظهور وتكون هذه النظم، وكان هذا هو ما عليه الماديّون في سالف الزمان.

بيد أنّهم ـ لتهافت هذه الفرضية أمام الأدلّة القاطعة ـ انتقلوا إلى فـرضية أُخرى هي فرضية «خاصية المادة» وتعني انّ هذه الأنظمة والقوانين هـي مـن خصائص المادة، أي انّ المادّة بـطبعها تـقتضي هـذا النـظام، وانّ هـذا النـظام هو خاصية هذا العالم الماديّ، وهي نـظرية مـرفوضة وسـتعرف بـطلانها فـي البحوث القادمة.

هذا كلّه عن الأمر الأوّل وهـو بـيان نـقاط الاشـتراك والتـمايز والالتـقاء والافتراق بين الإلهي والمادي.

**الثاني: بماذا نميز فعل الصدفة عن فعل الفاعل الحكيم؟**

ماهو المـيزان الثـابت والمـعقول للـتمييز بـين الحـوادث المسـتندة إلى الصدفة، والمستندة إلى التدبير؟

وبعبارة أُخرى: كيف نميّز بين نتيجة الصـدفة وحـاصلها وفـعل التـدبير وصنعه؟ انّ علينا أن نقف أوّلاً على الميزان الذي نميّز به بين هذين النوعين من الحوادث والظواهر حتّى نعرف ـ بعد ذلك ـ هل تكون هذه الأنـظمة البـديعة وليدة تدبير حكيم. أو انّها وليدة التصادف والاتّفاق؟

الحق أنّ آلاف التجارب أثـبتت بـأنّ كـلّ فـعل يـتّسم بـالنظام بـالمعنى

الذي مرّ[١] ويخضع لمقاييس وحسابات دقيقة بحيث يقع كل شيء في مكانه المناسب ، وليد التدبير، ومن صنع الفاعل الحكيم ونتيجة المحاسبة الدقيقة، ولا يمكن أبداً ان ينسب إلى التصادف، لأنّ الصدفة أعجز من أن تكون منشأ للنظام الصغير السائد في غرفة صغيرة متواضعة فضلاً عن النظام السائد في معمل كبير، أو السائد في مدينة كبيرة، دع عنك الكون الرحيب .

في حين أثبتت هذه التجارب ـ في المقابل ـ بأنّ كلّ حدث مشوش، وكلّ واقعة يسودها الهرج والمرج والعشوائية والفوضى، بحيث لم توضع الأشياء في محلّها، فهو وليد العوامل غير الشاعرة، والأسباب غير العاقلة مثل الزلازل، والسيول والانفجارات، أومثل عبث الأطفال بالآلات التي يحتاج استخدامها إلى الدراية والعقل، إذ يستحيل لمثل هذا الصنف العشوائي من الحوادث أن تستند إلى فاعل عاقل وصانع مريدَ .

وإثباتاً لهذه الحقيقة والضابطة (أي استناد كل فعل منظم إلى التدبير والعقل، واستناد كل فعل عشوائي غير منظم إلى أمر فاقد للشعور والقصد) نورد أمثلة متعددة على ذلك .

## أوضح مثال في هذا المجال

ولكن قبل أن نذكر هذه الأمثلة نأتي بأوضح مثال في هذا المجال .

لنفترض انّنا هيّأنا ألفي طن من المواد الإنشائية للبناء (كالجص والآجر

١ . في صفحة ١٧٢ من هذا الكتاب ومجمله كون مجموعة من الأجزاء على نحو من الترابط، والتناسق، والانسجام، والتعاون الذي يحقّق هدفاً معيناً بدونه لا يتحقّق ذلك الهدف وبحيث يكون كل جزء فيها مكملاً للمجموعة بحيث لا يتحقّق بدونه الهدف المنشود .

والصخر والرخام والحديد والخشب والأسلاك والزجاج و الأنابيب والأقفال والمفاتيح وماشابه ذلك)، وجعلناها تحت تصرف مهندس أوبناء فبنى من نصف هذه المواد في أرض مسطحة، عمارة شامخة وجميلة ذات طوابق متعدّدة، ثم اكتسح سيل عارم بقية تلك المواد وكومها في نقطة أُخرى من الأرض في شكل تل من المواد المتراكمة في غير نظام .

انّ ممّا لا شك فيه هو أنّ العقلاء ـ من أيّة أُمّة أوقطر كانوا ـ لو زاروا ذلك القصر البديع ولمسوا ما فيه من آيات الجمال ومظاهر المحاسبة الدقيقة حكموا ـ من فورهم ـ بأنّه من صنع مهندس قدير ومعمار ماهر يتمتع بالذوق الرفيع والفن والابتكار، لأنّهم يجدون كل شيء في ذلك البناء قد وضع في محله المناسب، ولأنّهم لا يجدون في تلك العمارة الشامخة سوى الترابط والتناسق والانسجام والتناسب .

ولكنّهم إذا مرّوا على التل المكوّم من المواد الإنشائية المتراكمة في فوضى وعشوائية سارعوا إلى الحكم بأنّ هذا التل غير المنظم من المواد المختلفة وليد أمر غير عاقل لخلوّه عن المحاسبة والتنسيق، ولأنّهم لا يجدون فيه أي علامة تدلّ على منظم مدبّر .

فالرخام الّذي يجب أن يغطي الجدران ملقى تحت الأسلاك، والأنابيب مكومة في جانب ومعوجة، والأقفال والمفاتيح مطروحة بين الصخور، والحديد مكدس في زاوية، وهكذا فوضى في كل شيء، وتداخل عشوائي، ووضع عجيب يخلو من النظام والترتيب، ويكشف بجلاء عن فقدان التدبير والتخطيط، بل وينبئ عن أنّ فاعل هذا التل ليس سوى الصدفة العمياء، العديمة الوعي، الفاقدة للشعور، والقصد .

أجل هذا هو أبرز مثال يضرب لنموذجين من الظواهر والمصنوعات.

١. ما يكون وليد عقل خبير ذي تخطيط حكيم، وتدبير دقيق.

٢. ما يكون ناشئاً عن المصادفة الهوجاء الفاقدة لأي نوع من أنواع العقل والتدبير.

ففي الأوّل نجد المعادلات الدقيقة والمحاسبات المتقنة، ونجد آثار النظم والتنسيق، ووضع كل شيء في موضعه المناسب بلا زيادة ونقصان، وفي الثاني لا نجد سوى الفوضى والعشوائية وسوى الهرج والمرج.

وبهذا نعرف انّ «النظام» سمة الأمر الناشئ عن تدبير، وانّ «الفوضى» سمة الأمر الناشئ عن الصدفة.

فإذا عرفت هذا المثال، وهذه النتيجة فلنستعرض معاً عشرة أمثلة توضح الفرق بين فعل التدبير وفعل الصدفة.

## عشرة أمثلة على الفرق بين الصدفة والتدبير:

١. لنفترض شخصين جلس كل واحد منهما وراء آلة كاتبة وأراد أن يطبع على الورق البيت الشعري التالي:

وعاجز الرأي مضياع لفرصته حتّى إذا فات أمر عاتب القدرا

وكان أحد الشخصين المذكورين «مثقفاً» عارفاً بالحروف، ومفاتيحها «والآخر أُمّياً» لا يعرف الحروف، ومفاتيحها ثم شرعا معاً في الضرب على الآلة الكاتبة لطبع البيت المذكور، فانّ النتيجة ستكون هكذا:

سيضرب الأوّل ـ بحكم معرفته ـ حرف (و) ثم (ع) ثم (ا) ثم (ج) ثم (ز) وهكذا إلى آخر البيت، وسوف لن تمض لحظات معدودة إلّا وقد طبع البيت المذكور بصورة دقيقة وصحيحة.

بينما لن يتحصّل من فعل «الأُمّي» وضرباته العشوائية الجاهلة إلّا على صفحة طبعت عليها عشرات الحروف المختلفة المصفوفة إلى جانب بعضها في غير نظام، ولا معنى، بل ولعلنا نجد بينها كلمات تدعو إلى السخرية وتثير الضحك لكونها غاية في السخافة واللغوية.

إنّ الذي لا شك فيه عند مشاهدة الورقتين ـ أبداً ـ هو انّ الورقة الأُولى الّتي تحمل البيت الشعري مطبوعاً طبعاً صحيحاً ومنظماً، تكشف عن أنّها من صنع «كاتب مثقف» عارف بما كتب، عالم بالحروف والكلمات، والجمل والتعابير حتّى وإن كنّا لا نعرف هويته واسمه وشخصه.

بينما تكشف الورقة الثانية عن أنّها من فعل أُمّي لا يعرف شيئاً من القراءة والكتابة، وأنّ ما سطره من الحروف والكلمات الغريبة كان وليد الضربات العشوائية على مفاتيح الحروف في الآلة الكاتبة فهي الّتي جمعت هذه الحروف المبعثرة على سبيل الصدفة بعضها إلى جانب بعض، وخلقت منها كلمات غريبة لم تطرق سمع إنسان قط ولم تخطر على قلب بشر أبداً.

وهكذا يكون النظام السائد في ما طبعه المثقف العارف علامة القصد والتدبير، وتكون الفوضى في ما طبعه الأُمّي الجاهل علامة الصدفة وعدم التدبير.

٢. لو أنّنا وقفنا على لوحة فنية زاهية الألوان، متناسقة الأصباغ، رائعة الجمال، جميلة المعالم، تصوّر شاطئ بحر أزرق وسباحين، وسفناً تمخر عباب البحر، وأمواجاً صغيرة تداعب المحارات المتناثرة على الساحل، وجزيرة تتوسط الماء تعج بأشجار باسقة، وتتناثر فيها جنائن خضراء وحدائق غنّاء .

فانّ هذه اللوحة سوف تهدينا ـ فوراً ـ إلى أنّ ثمت رسّاماً ماهراً هو الّذي رسمها، وهو يتمتع بذوق رفيع، ومهارة عالية، وتحملنا على الإعجاب بموهبته وفنه، وإبداعه .

كما تحملنا في نفس الوقت على الاعتقاد بأنّ مثل هذه اللوحة الرائعة لا يمكن أن تصدر إلّا من هذه الموهبة الفنية القوية الّتي تقدر على اختصار ذلك المشهد العظيم العريض في منظر جميل مصغّر على قطعة صغيرة المساحة من الورقة فلا علاقة إذن للصدفة بذلك، ولا مجال لتصوّر انّ تلك اللوحة ظهرت اتّفاقاً، ودون قصد .

٣. إذا وقفنا أمام تمثال صخري دقيق لشخصية معينة من الشخصيات العالمية يحمل جميع ملامحه وسماته، فانّنا لا نستطيع أبداً أن نصدق بأنّ هذا التمثال قد نشأ نتيجة حركات غير منتظمة وضربات غير مقصودة ولا محسوبة، أو أنّ نتصوّر أنّ قطعة من الصخر قد انفصلت من الجبل وهوت إلى القاع ثم تحولت تلقائياً وبفعل الصدفة إلى تمثال رائع لهذه الشخصية .

إنّ من المستحيل انّ يحدث ذلك بصورة عفوية وأن ينشأ تمثال إنسان ما فضلاً عن تمثال لشخصية معينة دون سواها .

إنّ العقل يذعن ـ دون تأخير ـ بأنّ هذا من صنع نحّات ماهر، وفنان قدير تحلّى بذوق رفيع، ومهارة فائقة، وأنّ ماتمّ من حركات أدّت إلى ظهور هذا التمثال لم تكن سوى حركات منتظمة، ومتناسقة ومدروسة بعناية بالغة.

٤. إذا نظرنا إلى السيارة الّتي تقلّنا وتنقلنا من هذه المنطقة إلى تلك المنطقة وبسرعة ويسر، فهل يشك أحد بأنّها ليست سوى حصيلة جهود كبيرة بذلها آلاف المهندسين الصناعيّين والميكانيكيّين العالميّين الذين توصّلوا إلى إيجاد هذه الآلية في ظل الفكر والجهود المنتظمة، إذ من المستحيل أن تستطيع الصدفة صنع مثل هذه السيارة، فلو أنّنا ألقينا كميات من الصلب والزجاج والمطاط في برميل كبير، وأدرناها آلاف المرات استحال أن نحصل على سيارة مثل هذه السيارة، لأنّ الصدفة لا يمكنها أن توجد شيئاً منسقاً منظماً مترابط الأجزاء يحقّق هدفاً معيناً، وغاية خاصة.

٥. إذا رأينا مؤلّفاً قيّماً مطبوعاً طباعة جميلة تتداوله الأيدي نقضي من فورنا بأنّ هذا العمل ما هو إلّا نتيجة مقدّمات فكرية وعملية عديدة قام بها مؤلّفه ومخرجه، ونذعن بأنّ ذلك لا يحصل إلّا بتفكير دقيق وجهود متواصلة، إذ يتعيّن على مؤلّفه أوّلاً أن يفكّر فيما يريد أن يطرحه من أفكار في هذا الكتاب، ثم ينقل هذه الأفكار المنسّقة إلى الورقة ثم يقدّمها إلى المطبعة للطباعة والإخراج، ولابدّ حينئذ أن تمر مسودة الكتاب في المطبعة بمراحل عديدة من صف الأحرف والتصحيح ثم الطباعة ثم التجليد حتّى تتحول إلى كتاب كامل صالح للنشر جاهز للقراءة.

فهل يمكن لنا إذا صادفنا كتاباً كهذا إلّا أن نذعن فوراً بأنّه حصيلة

جهود منتظمة أسفرت عن هذا العمل المفيد، بينما لا يـمكننا أبـداً القـول بأنّ الأحرف والأوراق المنتظمة الهادفة جاءت نتيجة حادث اتفاقي، أو نتيجة انفجار عفوي وقع في المطبعة؟!

٦. عندما ندخل في صف من صـفوف المـدرسة ونـجد عـلى اللـوحة السوداء معادلة رياضية صعبة أو قانونا فيزياوياً معقداً، فهل يمكن لنا أن نحتمل أن هذه المعادلة قد ارتسمت على تلك اللوحة السوداء بفعل الصـدفة، أي أن قطعة من الجص خرجت من لدن نـفسها مـن مكـانها وانـتقلت إلى السـبورة فانتقشت بسببها تلك المعادلة الصعبة على اللوحة السوداء، أم انّنا سنحكم فوراً بأنّ أُستاذاً رياضياً أو فيزياوياً قديراً هو الّذي كتبها، على تلك اللوحة؟!

٧. انّ العلم والتجربة أِثبتا أنّ من المستحيل أنّ نجد ولو حالة صغيرة من حالات النظام والتناسق إلّا وقد تم في ضوء فكر ثاقب، وعقل سليم، ولهذا فانّنا بمجرد أن نقف ـ مثلاً ـ على نموذج من الخط المسماري فانّنا نسارع إلى نسبته ـ فوراً ـ إلى كاتب كتبه بمهارة وقصد، ولا نعزّيه إلى التصادف أبداً .

٨. انّ العلم والتجربة أثبتا بأنّ تركيب الشيء وتأليفه كلّما ازداد تعقيداً كلّما ازداد دلالة على عمق المهارة والمعرفة الّتي يتمتع بهما صانعه .

فهل لأحد مثلاً أن يدّعي بأنّ القمر الصناعي أو المركبة الفضائية الّتي تدور في مدار معين ومحدود حول الأرض قد نشأت صدفة، أي أنّ ذرات الصلب اتّحدت من لدن نفسها وكونت ألواحاً من الصلب وأنواعاً مختلفة من الأدوات ثم التحمت هذه الأشياء ببعضها بصورة تلقائية، وتكوّنت الكبسولة الفضائية ثم حدث ـ اتّفاقاً ـ أن نشأ صاروخ لإطـلاق الكـبسولة فـي الفـضاء، ثـم حـدث

صدفة ان زودت الكبسولة بمقادير كبيرة من الوقود، ثم انطلقت في الفضاء صدفة، ثم اتّخذت مدارها المناسب صدفة، دون أن يكون وراء كل هذه الأُمور عشرات المئات من العلماء والمفكّرين والصناعيّين والأخصّائيّين في شؤون الفضاء والبرامج الفضائية ؟

٩. الآلات الحاسبة الدقيقة الصنع الّتي تقوم بالكثير من المحاسبات الثقيلة في المؤسسات الكبرى موفرة على هذه الشركات والمؤسسات مئات العمال المحاسبين، إذ تؤدي في لحظات معدودة عمليات حسابية معقدة ومطولة يقوم بها أربعمائة من المحاسبين طوال ساعات بل وأيام عديدة، هل يمكن أن نعزي وجود هذه الآلات المتطوّرة وظهورها إلى الصدفة، وتصوّر أنّ أجهزتها الدقيقة جداً وأسلاكها ومفاتيحها وجدت في أماكنها المناسبة، في هذه الآلات بصورة عفوية، وبدون تدخّل خبراء فنيّين في منتهى المهارة والحذق والمعرفة؟!

قال «كلودم هاثاواي» مصمّم العقل الالكتروني للجمعية العلمية لدراسة الملاحة الجوية بمدينة «لانجلي فيلد» ـ في كتاب «الله يتجلّى في عصر العلم» ـ:

لقد اشتغلت منذ سنوات بتصميم مخ الكتروني يستطيع أن يحل بسرعة بعض المعادلات المعقدة المتعلّقة بنظرية الشدّ في اتّجاهين، ولقد حقّقنا هدفنا باستخدام مئات من الأنابيب المفرّغة والأدوات الكهربائية والميكانيكية والدوائر المعقدة، ووضعها داخل صندوق.. وبعد اشتغالي باختراع هذا الجهاز سنة أو سنتين، وبعد ان واجهت كثيراً من المشكلات الّتي تطلّبها تصميمه ووصلت إلى حلّها، صار من المستحيلات بالنسبة إليّ ان يتصوّر عقلي أنّ مثل هذا الجهاز يمكن عمله بأيّة طريقة أُخرى غير استخدام العقل والذكاء والتصميم.

١٠. لو انّنا التفتنا إلى ما حولنا في الغرفة الّتي نعيش فيها ولاحظنا السجاد والمدفأة، والكرسي، والمروحة وغيرها، فهل يمكن أن نعتبرها ناشئة بفعل الصدفة، أو لابد أن نذعن بأنّ لكلّ واحد منها صانعاً مختصاً بصنعه ؟

أجل انّ العقل يقضي في جميع هذه الحالات والموارد بوجود صانع حكيم، فاعل، عاقل، ويرفض رفضاً قاطعاً نسبة وجود هذه الأشياء إلى الصدفة والاتّفاق .

فإذا تبيّن ذلك واعترفنا به فلنرى مع أيّ واحد من الصنفين تتناسب ظاهرة هذا الكون؟ هل يناسب أن نعتبره من فعل الصدفة؟

وبعبارة أُخرى: هل هو أشبه بالحوادث والظواهر الّتي تنشأ في ظروف الصدفة، أي دونما روية وتدبير ودخالة العقل والقصد، أم انّه من قبيل الحوادث والوقائع الّتي تنشأ نتيجة العقل والتفكير والروية والتدبير، ويكون للحكمة والقصد دخالة وتأثير في وجودها وظهورها؟

إنّ الوقوف على الإجابة الصحيحة على هذا السؤال يستدعي منّا النظر الفاحص في العالم المحيط بنا، والوقوف على نماذج من النظام السائد في مختلف أرجاء هذا الكون ابتداءً من الفلك والنجوم ومروراً بالأرض والجماد والنبات والحيوان والإنسان وانتهاءً بالذرة، وهذا هو ما سنفعله فيما يلي ونترك القارئ حراً في تطبيق أحد هذين الوصفين على الكون، والاخبار بأنّ هذا الكون هل هو من فعل الصدفة أم من صنع فاعل حكيم؟

وبعبارة ثانية: انّنا قد بيّنّا الميزان الثابت والمعقول والمنطقي لتشخيص ماهو نتيجة الصدفة وما هو من صنع العقل المدبّر، وعرفنا أنّ كلّ شيء ساد

فيه النظام بمعنى الترابط أو التلاؤم والهدفية فهو مصنوع فاعل عاقل، وما ساد فيه الهرج والمرج وعدم الترابط والتلاؤم والهدفية فهو نتيجة الصدفة العمياء ، وهذه القاعدة قد أثبتتها مئات بل آلاف التجارب والملاحظات الّتي لم تدع مجالاً للشك في هذا الصعيد .

وها نحن نضع أمام القارئ نماذج من مظاهر النظام الكوني ليحكم هو بنفسه ما إذا كان هذا النظام من فعل الصدفة أم من صنع خالق عالم قدير .

## من مظاهر النظام السائد في الكون

من خلال البحث السابق عرفت الفارق بين ما هو وليد الصدفة، وما هو من فعل الفاعل المدبّر الهادف، فقد توصلنا هناك إلى تقرير النتيجة التالية، وهي: انّ وليد التدبير يتميّز عن وليد الصدفة بالنظام، فالنظام آية التدبير والفوضى علامة الصدفة .

ولكي نرى ما إذا كان نظام الكون الّذي نعيش فيه من ولائد الصدفة أم من ولائد التدبير وصنع المدبّر الحكيم، يتعيّن علينا أن ندرسه ونستعرضه لنرى ما إذا كان يتّسم بالنظام والتناسق، أم تسوده الفوضى والعشوائية؟

الحقيقة أنّ نظرة فاحصة في شتّى أرجاء الكون ومجالاته وأنحائه تكشف لنا عن مظاهر للنظام المتقن، والتصميم الدقيق، والمحاسبة والدقّة، وهذا ما سنعرفه من خلال ما قدّمته لنا العلوم في مختلف مجالات الفلك وعالم الأنجم والكواكب، وعالم النبات، وعالم الإنسان وعالم الحيوان، وعالم الحشرات وعالم الجنين، وغير ذلك من العوالم، والدنياوات، وإليك نماذج من هذه الحقائق فيما يلي:

## مظاهر النظام في عالم الفضاء

عالم الفضاء عالم عجيب، فعلم الفلك الحديث يقول بأنّ مجرّتنا تتألف من عدد هائل من الأنجم والكواكب الّتي يبلغ حجم متوسطها حجم الشمس ويقدّر عدد نجومها بمائة ألف مليون نجم تقريباً .

وانّ النجوم أنفسها تشبه الشمس شبهاً كبيراً، وبعدها الشاسع وحده هو الّذي يجعلها تبدو خافية، وخافتة النور .

وانّ لعدد كبير من هذه النجوم كواكب تدور حولها، وعدد كبير من هذه الكواكب يجب أن يكون على البعد الصحيح من نجمه بحيث تنشأ عليه أحوال كتلك الّتي نعرفها على الأرض .

وتقع ضمن هذه المجرّة منظومتنا الشمسية الّتي تتكون من الشمس كمركز، ومن كواكب تسع تدور حولها ويدور حول كل واحد منها كوكب أو كوكبان أو أكثر إلى (١٠) كواكب، وقد لا يدور حول بعضها شيء مطلقا .

والكواكب الّتي تدور حول الشمس هي بالترتيب من الأقرب إلى الأبعد: عطارد، الزهرة، الأرض، المريخ، المشتري، زحل، اورانوس، نبتون، پلوتو.

وما يلفت النظر في هذه المنظومة أُمور:

### أ . عظمة هذه الكواكب والانجم، وعظمة الشمس نفسها:

فالشمس تعتبر كرة من الغازات الملتهبة والنار المستعرة، وتصل الحرارة في داخل الشمس إلى أكثر من (٢٠ مليون درجة فهرنهايت)، وأكثر

من (١٢,٠٠٠ درجة فهرنهايت) على السطح الخارجي، والطاقة الّتي تصل منها إلى الأرض كل ساعة تعادل احتراق (٢١ بليون طن) من الفحم.

وبالضبط تنطلق كل ثانية من الشمس أربعة ملايين، وفي كل دقيقة (٢٤٠ مليون طن) من الطاقة، نوراً وحرارة، وينتج هذا المعمل العجيب كل يوم (٣٥٠/٠٠٠ مليون طن) من الطاقة التي تتناثر في الفضاء. ويبلغ قطر الشمس (٨٦٤ ألف ميل) بينما لا يصل قطر الأرض الّتي نعيش عليها جميعاً إلّا إلى (٨ آلاف ميل)، وبذلك فانّ قطر الشمس يبلغ (١٠٨ مرّات) قدر قطر الأرض، وحجمها (١/٣ مليون مرة) مثل حجم الأرض.

**ب. الفواصل الدقيقة والحركات المنتظمة:**

إنّ من أهم ما يلفت النظر في المنظومة الشمسية هو المسافات الدقيقة الّتي تفصل الشمس عن الكواكب التابعة لها، والحركات المنتظمة لهذه الشمس والكواكب، وما يتولّد عن ذلك، أو يترتب عليه من الأحوال اللازمة كالفصول والليل والنهار وما شابه ذلك.

فالبعد بين الشمس والأرض يبلغ حوالي (٩٣ مليون ميل).

وتبعد عطارد من الشمس مثلاً بـ (٣٦ مليون ميل)، والزهرة بـ (٦٧ مليون ميل) والمريخ بـ (١٤٢ مليون ميل)، وتبعد بلوتو عن الشمس بـ (٣٦٧١ مليون ميل).

وهذه المسافات البعيدة بين الكواكب والشمس تكشف أيضاً عن

مدى سعة الفضاء في حين تشكّل منظومتنا الشمسية بأقمارها، وكواكبها، هذه جزءاً من مجرّتنا[١] .

والعجيب انّ هذه المنظومة مع توابعها من الكواكب، وتوابع توابعها من الأنجم، مع مسافاتها الشاسعة تدور في نظام دقيق ضمن المجرّة دون أن تضلّ أو تخرج عن مدارها .

ويجدر بنا هنا أن نذكر انّ لأرضنا هذه خمس دورات:

١ . دورة واحدة حول نفسها في كل أربع وعشرين ساعة، يتولد منها الليل والنهار .

٢ . دورة حول الشمس في كل سنة دورة واحدة أيضاً، وتتولد منها الفصول الأربعة .

٣ . حركة تبعاً للشمس الّتي تسير مع توابعها بالنسبة إلى النجوم المجاورة لها .

٤ . حركة ضمن مجرّة التبّانة، أي انّ المجرة هي الّتي تدور وتتحرك مع الشمس وتوابعها حول نفسها .

٥ . حركة ضمن مجرة التبّانة متباعدة عن أخواتها، كما تتباعد أخواتها عنها .

هذا والملفت للنظر هو حدوث كل هذه الدورات منذ آلاف السنين دون

---

١ . يقول الفلكيون والمختصون بشؤون الفضاء انّ موقع منظومتنا الشمسية يبعد عن مركز المجرة بـ ٣٠/٠٠٠ سنة ضوئية، والسنة الضوئية هي (٩/٤٦٠/٠٠٠/٠٠٠/٠٠٠ كيلومتر) راجع كتاب بدائع السماء، والكون الأحدب .

أن يحدث أي اصطدام، أو انحراف أو خلل، ومن دون أن تكون هذه المنظومة والكواكب والمجرّة معلّقة بشيء أو مستندة إلى شيء.

بل والأعجب من ذلك ما يراه علماء الفلك من أنّ مجرّات النجوم يتداخل بعضها في بعض، فتدخل مجرة تشتمل على ملايين من السيارات المتحركة في مجرة أُخرى (تتحرك سياراتها هي أيضاً) ثم تخرج منها بسياراتها جميعاً دون أن يحدث أي تصادم بين سيارات هاتين المجرتين.

هذا إلى جانب:

ج. قانون الجاذبية العامة الّتي تنشأ بسبب دورات هذه الكواكب، وتشدّ هذه الكواكب الهائلة الكثيرة بعضها إلى بعض وتحفظها في مداراتها ومساراتها.

د. مقدار النور المنبعث من الشمس بحيث يتناسب مع متطلبات الحياة على الأرض.

هـ. مقاييس الزمن المضبوطة الّتي تنشأ من هذه الدورات بشكل يناسب مستلزمات الحياة، وغير ذلك من الأُمور.

ألا يدلّ كلّ هذا على وجود نظام دقيق يسود هذا الكون الرحب الفسيح، ذلك النظام الّذي تتوقف عليه استمرارية الكون وسلامته، إذ لو اختل هذا النظام قيد شعرة تحطم كل شيء.

وهل يمكن أن نعزي هذا النظام إلى نفس المادة الصمّاء العمياء أو إلى الصدفة والاتّفاق في حين يدلّ على القصد والتصميم والتدبير الّذي تفتقر إليه الصدفة، كما أسلفنا.

لماذا لا نأخذ هذا النظام الدقيق العجيب دليلاً على وجود خالق مدبّر، وحكيم هو الّذي أوجد هذا النظام وأرساه في هذا الكون .

**مظاهر النظام في عالم النبات:**

إنّ النظر إلى النباتات يهدينا إلى أنّ عالم هذا النوع من الكائنات هو الآخر عالم عجيب تحكمه المعادلات الدقيقة، ويزخر بالعمليات والفعاليات المدهشة، هذا إلى جانب ما نجده من عجيب التركيب في خلقة النباتات، بأنواعها المختلفة. وقد سببت هذه الأُمور والأسرار العجيبة في عالم النباتات إلى ظهور علوم مختلفة مثل علوم تركيب النبات وشكله، وعملية التركيب الضوئي، وعلم تقسيم النبات، وعلم وظائف أعضاء النبات، وعلم البيئة، وعلم أمراض النباتات، وعلم وراثة النباتات .

إنّ شكل النبات وتركيبه وما يدور في أوراق الأشجار من عملية (التمثيل الكلوروفيلي) وهي عملية حيوية مهمة يقوم بها النبات، ووجود المعامل المتنوعة والعديدة الّتي تمثلها النباتات والّتي تزود الإنسان والحيوانات بما يناسب من الغذاء الضروري للحياة أُمور تدلّ على مدى النظام والمحاسبة السائدة في عالم النبات .

ونحن هنا نشير إلى نقطتين مهمتين من بين عشرات النقاط الهامة في عالم النبات:

١ . قانون الوراثة في عالم النبات الّذي يبقي على سلالة النباتات على مر الدهور والعصور دون أن تخطئ وأن تعطي بذرة ثمرة معينة، نوعاً آخر من الثمر، وذلك عن طريق الجينات (أي وحدات الوراثة) .

إنّ الجينات هذه تحفظ التصميم وسجل السلف والخواص الّتي لكلّ شيء حي، وهي تتحكم تفصيلاً في الجذور والجذع والورق والزهر والثمر لكل نبات تماماً كما تقرر الشكل، والقشر والشعر والأجنحة لكلّ حيوان بما فيه الإنسان.

إنّ جوزة البلوط تسقط على الأرض فتحفظها قشرتها السمراء الجامدة، وتتدحرج في حفرة ما من الأرض، وفي الربيع تستيقظ الجرثومة فتنفجر القشرة، ويزوّد بالطعام من اللب الشبيه بالبيضة الّذي اختفت فيه (الجينات) وهي تمد الجذور في الأرض، وإذا بك ترى فرخاً أو شتلة (شجيرة). وبعد سنوات شجرة، وانّ الجرثومة بما فيها من (جينات) قد تضاعفت ملايين الملايين، فصنعت الجذع والقشرة وكل ورقة وكل ثمرة مماثلة لتلك الّتي لشجرة البلوط الّتي تولدت عنها، وفي خلال مئات السنين قد بقى في ثمار البلوط الّتي لا تحصى نفس ترتيب الذرات تماماً الّذي انتج أوّل شجرة بلوط منذ ملايين السنين[1].

ألا يدلّ وجود هذا القانون الّذي لا يخطئ منذ آلاف السنين والّذي بواسطته يمكن الإبقاء على أنواع النبات على وجود خالق مبدع حكيم.

٢. قانون صعود الماء إلى المعامل الموجودة في الأوراق، فانّ المحركات الآلية الضخمة ذات قوة مائة حصان تعجز عن تصعيد الماء إلى مسافة (٢٠ متر)، أمّا الأوراق الرقيقة في الشجر فهي قادرة على أكثر من ذلك بفعل قوتي «الضغط الجذري والشد الورقي». ترى كيف نظمت الأنابيب في الشجرة بحيث تحمل

١. العلم يدعو للإيمان: ١٤٩.

العصارات والمياه من أعماق الأرض إلى أعالي الشجر، وكيف يتعاون الجذر مع الأوراق في هذه العملية العجيبة.

هل لنا أن ننسب وجود مثل هذه العملية المعقّدة الدالّة على نظام دقيق إلى نفس المادة الفاقدة للشعور، أم انّه من فعل خالق عاقل خبير عليم بما تحتاج إليه هذه العمليات من قوة وأجهزة وأدوات؟

وعلى الجملة فانّ الناظر إلى هذه العمليات وهذه الأجهزة في عالم النبات، يقضي قضاء باتاً بأنّ ذلك كلّه من فعل التدبير لا من فعل الصدفة، إذ يرى فيه النظام والمحاسبة اللّذين هما علامة التدبير.

## مظاهر النظام في خلقة الإنسان:

لو قلنا بأنّ الإنسان من أعجب الكائنات وأكثرها إثارة للدهشة لم نكن في ذلك مبالغين، وذلك لأنّنا نجد في هذا الكائن كل ما تفرق في المخلوقات مضافاً إلى أجهزة معقدة أُخرى.

ومن الأجهزة الّتي تثير الدهشة لكثرة ما فيها من عجائب وأسرار، وأنظمة وقوانين:

١. عالم الخلايا الّتي تشكل جسم الإنسان.

٢. جهاز الهضم الّذي يهيئ الغذاء المناسب لمختلف أعضاء الجسم.

٣. جهاز الدورة الدموية الّذي يتكفّل إيصال الدم إلى جميع أجزاء الجسم ليضمن لها البقاء والحياة.

٤. جهاز التنفس .

٥. جهاز المخ والأعصاب الّذي يـمثل جـهاز القـيادة والإدارة لـمملكة الجسـم .

٦. العين والاذن والأنفـ وغيرها من الحواس الّتي تكون بـمثابة أجـهزة الرصد في الجسم البشري .

وها نحن نشير إلى أحد هذه الأجهزة:

## المخ والأعصاب:

لعلّ أكثر أقسام الجسم البشري تعقيداً ونظاماً هو «المخ» باعتباره مركز القيادة و «الأعصاب» باعتبارها وسيلة اتّصال المخ بالجسم وبالعكس.

ففي المخ يوجد (ألف مليون خليّة عصبية)، ومن كل هذا الخلايا تخرج أسلاك تنتشر في سائر الجسم وتسمّى هذه الأسلاك بـ«الأنسجة العصبية»، وفي هذه الأنسجة يجري نظام استقبال وإرسال للأخبار بسرعة «سبعين ميلاً» فـي الساعة، وبواسطة هذه الأنسجة نتذوّق ونسمع ونرى ونباشر أعمالنا. بل انّ هناك (ثلاثة آلاف من الشعيرات المتذوّقة)، ولكلّ منها سلك عصبي خاص متّصل بالمخ، وبواسطة هذه الشعيرات نحسّ بالمذاقات المختلفة، وتوجد في الاذن (عشرة آلاف خلية سمعية) ومن خلال نظام معقّد يسري من هذه الخلايا يسمع مخّنا، وفي كل عين (مائة وثلاثون مليوناً من الخلايا الملتقطة للضوء) وتـقوم بمهمة إرسال المجموعة التصويرية إلى المخ، وهناك شبكة من الأنسجة الحسّية على امتداد جلدنا؛ فـإذا قـربنا إلى الجـلد شـيئاً بـارداً فـان (ربـع مـليون مـن

الخلايا) الّتي تلتقط الأشياء تحسّ به، وعندئذ يمتلئ المخ بأثرها، ويرتعد الجسم، وتتّسع الشرايين الجلدية فيسرع مزيد من الدم إليها، ويزوّدها بالحرارة، وإذا أحسّت هذه الخلايا بحرارة شديدة، فانّ مخابرات الحرارة توصلها إلى الدماغ، وحينئذ تفرز (ثلاثة ملايين من الغدد) العرقية ـ تلقائياً ـ عرقاً بارداً إلى خارج الجسم[١].

ألا يبرهن هذا النظام الدقيق المبني على المحاسبات الدقيقة على وجود خالق له هو الّذي عرف حاجة الجسم إلى مثل هذا النظام المعقّد وأوجده فيه؟

هل لعاقل أن يسمح لنفسه بأن يعتقد بأنّ المادة العمياء المجردة من العقل والحكمة هي الّتي أوجدت لنفسها هذا النظام المتقن، أو انّ هذا النظام جاء بفعل الصدفة؟!

إذا كان العقل لا يسمح لنفسه بأن يعزي عقلاً اليكترونياً يقوم ببعض العمليات الحسابية المحدودة، ولا يمكنه أن يتجاوز حدود مارسم له، وأعطي من معلومات إلى الصدفة، فكيف يجوز له أن ينسب ما هو أكثر تعقيداً من العقل الاليكتروني، أعني: المخ، هذا الجهاز الّذي يدبّر الجسم ويحفظه أمام الأخطار ويفكّر، ويتذكّر ويحفظ المعلومات، ويختزن العلوم، والألوان والأصوات والأشكال والذكريات بل ويختار عند اللزوم ودون تهيّؤ سابق إلى الصدفة؟!



١. للمزيد راجع الإسلام يتحدّى.

## النصوص الإسلامية تشير إلى النظام الكوني:

إنّ ما ذكرناه من مظاهر النظام العجيبة في الكون يشكل جزءاً صغيراً وإشارة خاطفة ونماذج قليلة جداً في هذا المجال اقتصرنا عليها رعاية للاختصار.

وقد أشارت النصوص الإسلامية في القرآن والحديث إلى هذه النظم والقوانين في الكون، نذكر بعضها هنا لكونها تقودنا إلى مزيد من الحقائق في هذا المجال لا من باب الاستدلال بها والاستناد اليها، لعدم صحة الاستدلال بالرسالة قبل ثبوت المرسل، فذكر هذه النصوص وأمثالها هنا في مبحث إثبات الخالق انّما هو لكونها تفتح أذهاننا وأبصارنا على أُمور لا نعرفها ولا نلتفت إليها لولا هذه النصوص.

وإليك فيما يلي بعض هذه النصوص من الآيات والأحاديث الّتي تشير إلى مظاهر النظام الكوني وتلفت أنظارنا إليها.

ففي الكتاب العزيز قال الله سبحانه:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوات وَ الأَرْضِ وَ اخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ الْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَ مَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ تَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَ السَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّماءِ وَ الأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[١].

١. البقرة: ١٦٤.

فالآية تدعونا إلى البحث والفحص في علل هذه الظواهر الطبيعية والتأمّل في كيفية نشأتها، وما يسودها من نظم وقوانين طبيعية.

ويقول سبحانه أيضاً:

﴿الذي خَلَقَ سَبْعَ سَمٰواتٍ طِبَاقاً مَا تَرى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرى مِنْ فُطُورٍ * ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئاً وَ هُوَ حَسِيرٌ﴾[1].

ويقول سبحانه:

﴿اللهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمٰواتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الأَمْرَ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ * وَ هُوَ الَّذِي مَدَّ الأَرْضَ وَ جَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَ أَنْهَارًا وَ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ * وَ فِي الأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَ جَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَ زَرْعٌ وَ نَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَ غَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَ نُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[2].

إلى غير ذلك من الآيات الّتي ترشد إلى مواطن التأمل والتفكّر في هذا الكون العظيم، وهذا الوجود المليء بالأسرار والعجائب.

إنّ هذه الآيات تدلّ على وجود خالق لهذا النظام أوّلاً كما تدلّ ثانياً على توحيده ثم على قدرته ثم على علمه ثم على رحمته[3].

---

١. الملك: ٣ ـ ٤.　　٢. الرعد: ٢ ـ ٤.

٣. راجع سورة يونس الآية ٦ و ١٠١، وسورة إبراهيم: ٣٢ ـ ٣٤، وسورة الحجر: ١٦ ـ ٢٣،

وأمّا الحديث فنجد فيه إشارات كثيرة وعديدة إلى مظاهر النظام في الكون جدير بأن نستعرض شيئاً منها هنا:

١. قال الإمام أميرالمؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام:

«ولو فكّروا في عظيم القدرة وجسيم النعمة لرجعوا إلى الطريق وخافوا عذاب الحريق... أفلا ينظرون إلى صغير ما خلق؟ كيف أحكم خلقه وأتقن تركيبه وفلق له السمع والبصر وسوى له العظم، والبشر، انظروا إلى النملة في صغر جثتها ولطافة هيئتها لا تكاد تنال بلحظ البصر ولا بمستدرك الفكر كيف دبت على أرضها، وضنت على رزقها؟ تنقل الحبة إلى جحرها، وتعدها في مستقرها، تجمع في حرّها لبردها، وفي ورودها لصدرها... لو فكرت في مجاري أكلها، في علوها وسفلها... وما في الرأس من عينها وأذنها لقضيت من خلقها عجباً، ولقيت من وصفها تعباً... فويل لمن أنكر المقدر وجحد المدبّر، زعموا أنّهم كالنبات ما لهم زارع ولا لاختلاف صورهم صانع»[1].

٢. وفي حديث مفصّل للإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام حول خلقة الإنسان وما فيها من نظم وأسرار وحكم وقد أدلى بهذا الحديث إلى تلميذه المفضل بن عمر حيث قال فيه: «فكّر يا مفضل في أعضاء البدن أجمع وتدبير كلّ منها للارب، فاليدان للعلاج، والرجلان للسعي، والعينان للاهتداء، والفم للاغتذاء، والمعدة للهضم، والكبد للتخليص، والمنافذ (أي النوافذ) لتنفيذ

---

☜ وسورة النحل: ٤ ـ ٨ و ١٠ ـ ١٧ و ٦٥ و ٧٠ و ٧٨ ـ ٨١، والإسراء: ١٢ و ٦٦ ـ ٦٧، والأنبياء: ٣٠ ـ ٣٣، وسورة المؤمنون: ١٨ ـ ٢٢، وسورة النور: ٤٦ ـ ٥٤، وسورة الفرقان: ٤٥ ـ ٤٩ و ٥٣ ـ ٥٤، وسورة الروم: ٢٠ ـ ٢٦ وغيرها.

١. نهج البلاغة، الخطبة ١٨٥. هذا وللإمام وصف رائع لخلقة النحل والخفاش والطاووس يستدلّ به على وجود الخالق وقدرته وعلمه.

الفضول، والأوعية لحملها، وكذلك جميع الأعضاء إذا تأمّلتها وأعملت فكرك فيها ونظرك وجدت كل شيء منها قد قدّر لشيء على صواب وحكمة».[١]

١. توحيد المفضل: ٥٤ ـ ٥٥.

## أبرز الأدلّة على وجود الله الخالق:

### صورة ثانية من برهان النظام

# برهان حساب الاحتمالات

لم يكن برهان النظام الّذي قلنا بأنّه يتمشّى مع جميع العصور، ويناسب جميع العقول والمستويات ، لينحصر تقريره بالشكل الّذي مرّ علينا، فهناك صور أُخرى لتقرير هذا البرهان نكتفي بذكر وبيان صورتين منها فقط، وهاتان الصورتان هما:

١. حساب الاحتمالات في نشأة الحياة .

٢. اثبات قانون الضبط والتوازن في الكون .

إليك فيما يلي:

### حساب الاحتمالات

إن توفر الحياة فوق الأرض انّما هو نتيجة اجتماع شروط عديدة تكون بمثابة أجزاء العلّة لوجود ظاهرة الحياة، أي انّ حدوث ظاهرة الحياة يستحيل بانعدام جميعها أو بعضها.

وهذه الشروط من الكثرة لدرجة انّ احتمال اجتماعها بالترتيب والنسق الّذي يؤدي إلى استقرار ظاهرة الحياة بمحض الصدفة يصل إلى واحد على مليارد من الاحتمالات، وهو احتمال لا يذهب إليه أي عاقل في تفسير ظاهرة الحياة المعقّدة الراهنة.

ولمزيد من التوضيح لابد أن نلقي نظرة إلى بعض هذه الشرائط الطبيعية الّتي جعلت الحياة ممكنة بصورتها الحالية، هذه الشرائط الّتي بانتفاء واحد منها تستحيل الحياة في أرضنا هذه فضلاً عن انتفاء جميعها.

## نماذج من شرائط استقرار الحياة

إنّ الشرائط والعناصر الّتي أدى اجتماعها بكيفية خاصة إلى نشوء ظاهرة الحياة واستقرارها، لا يمكن أن تحصى نظراً لكثرتها، فهناك مئات الآلاف بل آلاف الآلاف من الشرائط الطبيعية الظاهرة، والخفية الّتي لولاها لما أمكن أن تنشأ الحياة، منها ما يرتبط بالفلك، ومنها ما يرتبط بالهواء والمحيط والغازات، ومنها ما يرتبط بالأرض وما فيها من نبات وحيوان وجماد، وما سنذكره هنا ليس سوى نماذج منها تقودنا إلى ما يقف وراء هذه الحياة من عوامل وأسباب وشرائط، وإليك ذلك:

١. يحيط بالأرض الّتي نعيش على متنها غلاف سميك من الغازات يسمّى بالغلاف الجوي يبلغ سمكه (٨٠٠ كيلومتراً)، وهو بمثابة مظلّة واقية تصون الكرة الأرضية من التعرض لخطر النيازك الّتي ينفصل منها يومياً من الكواكب ويتناثر في الفضاء ما يقرب من عشرين مليونا.

فلو كان الغلاف الجوي هذا ألطف وأرق ممّا هو عليه الآن لاخترقت تلك النيازك غلاف الأرض الخارجي وسقطت على كل بقعة من الأرض وأحرقتها، فهذه النيازك تواصل رحلتها بسرعة (أربعين ميلاً) في الثانية، ونتيجة لهذه السرعة العظيمة فانّها ستحرق كل شيء يمكن إحراقه على الأرض.

هذا إلى جانب انّ هذا الغلاف الغازي يقوم بدور حيوي وهام جداً، وهو تنظيم مقدار الحرارة الواصلة من الشمس إلى الأرض، بصورة تناسب الحياة عليها.

فماذا كان يحدث لو أنّ سمك هذا الغلاف اختلف عمّا هو عليه، هل كان من الممكن أن تصل الحرارة بالمقدار المناسب للحياة إلى أرضنا هذه ؟

٢. يعتبر الماء من عوامل الحياة الجوهرية على وجه الأرض، وفي البحار، ولأجل هذا ولأجل أن يُمكن استمرار الحياة في المحيطات والبحار والأنهار أثناء الشتاء، فانّ الماء خلق بحيث يتجمّد عند بلوغ درجة الحرارة ما يقرب الصفر، فتكون بمثابة المظلّة الواقية الّتي تحفظ الأحياء في البحار من شدة البرد، إذ يهيّئ ـ حينئذ ـ جواً دافئاً داخل الماء، فالثلج يقوم ـ حينئذ ـ بدور الحاجب للماء الّذي تحته كيما تبقى حرارته دون درجة التجمّد فتبقى الأسماك والحيوانات المائية على قيد الحياة، وإلّا لانجمد الماء واستحالت الحياة.

ثم إنّنا نلاحظ شيئاً آخر في هذا السياق وهو خفّة وزن الثلج عن الماء، فانّ الماء تقل كثافته بعد التجمّد فيخف وزنه، ولهذا الأمر قيمة عظيمة بالنسبة إلى الحياة، إذ يترتب على هذه الخاصية ان يطفو الثلج على سطح الماء ولا ينزل إلى القعر.

فماذا كان يحدث لوكان الثلج أثقل من الماء، هل كانت تبقى الأسماك والحيتان حينذاك؟!

٣. يعدّ التراب هو الآخر من عوامل الحياة تماماً كالماء، وهو يحتوي على مواد كيمياوية ضرورية للنباتات فهي تغتذي بها وتحولها إلى ثمار يتناولها الإنسان وأغذية مناسبة للحيوانات، كما وأنّ التراب يحتوي على خامات معدنية هي السبب في ظهور الحضارات العظيمة، وأبرزها الحضارة الصناعية الراهنة.

فلو اختفى بعض هذه المواد الكيمياوية من التراب هل كان من الممكن أن نحصل على الكثير من النباتات والثمار اللازمة لنمو الجسم البشري وتقويته، ولاستمرار حياة الحيوانات؟

٤. هناك أُمور ترتبط بالأرض من حيث بعدها عن الشمس، ومن حيث دورتها حول نفسها والشمس في نفس الوقت تعتبر ضرورية وهامة بالنسبة إلى الحياة فوق الأرض.

فالأرض تبعد عن الشمس بمسافة (٩٣ مليون ميل)، ولذلك فانّ الحرارة الّتي تصل إليها من الشمس تكون بمقدار يلائم الحياة، ويتناسب مع متطلّباتها.

فلو زادت المسافة بين الشمس والأرض على المقدار الحالي إلى الضعف مثلاً لنقصت كمية الحرارة الّتي تتلقّاها من الشمس، وقطعت دورتها حول الشمس في زمن أطول، وتضاعفت على أثر ذلك مدة فصل الشتاء، وطولها، وتجمّدت الأحياء على سطح الأرض.

ولو نقصت هذه المسافة إلى النصف لبلغت الحرارة الّتي تتلقّاها

الأرض الضعف وتضاعفت سرعة دورانها حول الشمس ولآلت الفصول إلى نصف طولها الحالي[١]، ولصارت الحياة على سطح الأرض غير ممكنة.

وهكذا لو أنّ الأرض كانت بحيث لا تدور حول نفسها، أي كان جانب واحد منها مواجه للشمس دائماً لحرم الوجه الآخر عن حرارة الشمس بل وعاد زمهريراً لا يطاق، فلابدّ من دورة الأرض حول نفسها لتتعرض كل أجزائها للشمس، وتتمتع بحرارتها على قدم المساواة.

على أنّ دورة الأرض حول نفسها يجب أن تكون بنفس السرعة الّتي هي عليها الآن ـ لا أكثر ولا أقل ـ حتّى تتلاءم مع حياة الإنسان وغيره من الأحياء وحاجتها إلى الليل والنهار.

٥. انّ الهواء الّذي يحيط بنا مكوّن من الأُوكسجين والنتروجين ويوجد الأوّل في الهواء بنسبة (٢٢٪) عادة في حين يوجد الثاني بنسبة (٧٨٪) تقريباً ويعدّ الأُوكسجين نسمة الحياة لكل الحيوانات الّتي تعيش فوق الارض، وهذه النسبة للأُوكسجين هي النسبة الضرورية المعقولة المناسبة للحياة، فلو كان الأُوكسجين بنسبة (٥٠٪) مثلاً أو أكثر من الهواء بدلاً من (٢١٪) فانّ جميع المواد القابلة للاحتراق في العالم كانت عرضة للاشتعال لدرجة أنّ أوّل شرارة من البرق تصيب شجرة تكفي أن تلهب الغابة وتفجرها بأجمعها.

ولو أنّ نسبة الأُوكسجين في الهواء قد هبطت إلى (١٠٪) أو أقل، فانّ الحياة ربّما طابقت نفسها على هذه الحالة في خلال الدهور،ولكن لم يكن

١. لأنّ الأرض كلّما ازدادت قرباً من الشمس ازدادت سرعة دورانها حول الشمس، فبدل أن تقطع المسافة بين نقطة وأُخرى ثلاثة أشهر تقطعها في مدة شهر ونصف الشهر.

يتوفر للإنسان الكثير من المواد اللازمة لحضارته كالنار، إذ لولا الأُوكسجين لما وجدت النار لافتقار الحرارة إلى الأُوكسجين. وإذا امتصت النار الأُوكسجين فانّ كل حياة حيوانية تتوقف على الفور.

إذن فكمية الأُوكسجين الفعلية مطابقة تماماً لحياتنا، ومناسبة لاحتياجاتنا.

٦. بالنسبة إلى حجم الأرض لو كان أصغر ممّا هو عليه الآن لضعفت جاذبيتها ولأفلت الهواء من جوها وتبعثر في الفضاء، ولتبخر الماء، وأصبحت الكرة الأرضية جرداء لا ماء فيها ولا هواء ولا إنسان ولا حيوان.

ولو كان حجمها أكبر من الحجم الفعلي لها لازدادت قوة جذبها، فأصبحت الحركة على متنها أكثر عسراً، ولازداد وزن كل واحد منّا أضعافاً، وأصبح جسده حملاً ثقيلاً يتعذّر رفعه ونقله وحمله.[١]

هذه هي بعض الشرائط اللازمة لتوفر الحياة بشكلها الفعلي، وهي قليل من كثير لا يحصى، فهل من المعقول أن تحدث كلّ هذه الأُمور وتجتمع كل هذه العوامل والشرائط بهذه النسب والمقاييس الضرورية بمحض المصادفة؟ أم لابدّ من وجود عقل جبار خبير هو الّذي جمع هذه الشرائط مع هذه النسب، وهذا الترتيب المؤدّي إلى حدوث ظاهرة الحياة، وهو الّذي اختار من بين جميع الصور والأشكال الّتي كان يمكن أن تقع هذه الصورة من التأليف والنظم الملائم للحياة.

إنّ احتمال اجتماع هذه الشرائط الجمّة بمثل هذه النسب ومثل هذا

---

١. راجع للمزيد كتاب العلم يدعو للايمان.

الترتيب اللازم لحصول وتحقّق ظاهرة الحياة واستقرارها على وجه الأرض عن طريق الصدفة من الضعف والبعد بحيث لا يتصوّره عاقل ولا يحتمله العادي فضلاً عن المفكّر اللبيب، ولهذا ذهب العلماء إلى استحالة هذا الاحتمال.

قال عالم الأعضاء «مارلين. ب. كريدر»:

«إنّ الإمكان الرياضي في توفر العلل اللازمة للخلق ـ عن طريق الصدفة ـ في نسبها الصحيحة هو ما يقرب من لا شيء».[١]

ولا يمكن التمثيل لإبطال الصدفة وإثبات استحالة أن تجتمع كلّ هذه العوامل والشرائط مع مقاييسها ونسبها بمحض الصدفة إلّا الاستشهاد بما ذكره بعض العلماء من الأمثلة بلسان الرياضيات .

## أمثلة رياضية لامتناع الاجتماع الصدفي للشرائط

هناك أمثلة رياضية عديدة تثبت استحالة اجتماع شرائط عديدة مركبة بنسب متفاوتة بطريق التصادف نكتفي بإدراج بعضها هنا:

١. لو تناولت عشرة دراهم، وكتبت عليها الأعداد من (١) إلى (١٠) ثم رميتها في جيبك وخلطتها جيداً، ثم حاولت أن تخرجها من الواحد إلى العشرة بالترتيب العددي بحيث تلقي كل درهم في جيبك بعد تناوله مرة أُخرى فإمكان أن تتناول الدرهم المكتوب عليه رقم (١) في المحاولة الأُولى هوواحد بالعشرة (أي يمكن أن يخرج بدل الرقم ١، الرقم ٢، أو ٣ أو ٤ أو ٥ إلى آخر ذلك،

---

١ . الإسلام يتحدّى : ٧٧ .

فخروج الرقم ١ هو احتمال واحد من عشرة احتمالات) وإمكان أن تخرج الدرهمين (١و٢) بالترتيب هو واحد في المائة، وإمكان أن تخرج الدراهم (١ ثم ٢ ثم ٣) بالترتيب هو بنسة واحد إلى ألف وفرصة أن تخرج (١ ثم ٢ ثم ٣ثم ٤) بالتوالي هي بنسبة واحد في عشرة آلاف، وهكذا حتّى أنّ الإمكان في أن تنجح في تناول الدراهم من (١ إلى ١٠) بالترتيب هو واحد في عشرة ملايين.[١]

هذا إذا كان عدد الدراهم من (١ إلى ١٠) فكيف إذا كان عدد الدراهم ١٠٠٠ مثلاً أو مئات الآلاف، فماذا ستكون نسبة الاحتمال حينئذ؟!

٢. لنفترض أنّ معك كيساً يحوي مائة قطعة رخام تسع وتسعون منها سوداء وواحد بيضاء، والآن هز الكيس وخذ منه واحدة، انّ فرصة سحب القطعة البيضاء هي بنسبة واحد إلى مائة (لأنّه يمكن أن تخرج البيضاء أوّلاً أو ثانياً أو ثالثاً وهكذا إلى مائة احتمال)، والآن أعد قطع الرخام إلى الكيس وابدأ من جديد، انّ فرصة سحب القطعة البيضاء لا تزال بنسبة واحد إلى مائة غير أنّ فرصة سحب القطعة البيضاء مرتين متواليتين هي بنسبة واحد إلى عشر آلاف، المائة مضاعفة (أي مضروبة في نفسها) مرة.

والآن جرب مرة ثالثة، انّ فرصة سحب تلك القطعة البيضاء، ثلاث مرات أي بنسبة واحد من مليون، (أي بنسبة مائة مرة عشرة آلاف) ثم جرب مرة أُخرى أو مرتين تصبح الأرقام فلكية[٢].

٣. لو أنّ أعمى جلس وراء آلة كاتبة ذات ١٠٠ حرف وضرب بعشوائية

---

١. العلم يدعو للإيمان لكريسي موريسن.
٢. العلم يدعو للإيمان لكريسي موريسن.

على تلك الآلة ليحصل على بيت شعري ذات ٤٦ حرفاً هو:

ومهما تكن عند امرئ من خليقة وان خالها تخفى على الناس تعلم

فانّا نحتمل أن تقع يده على الحرف الأوّل عند أوّل ضربة ثم الحرف الثاني ثم الحرف الثالث على الترتيب، ولكن هذا واحد من ملايين الملايين من الاحتمالات الممكن وقوعها بالنظر إلى عدد أحرف البيت مضروبة في عدد أحرف الطابعة، وما يحصل من ذلك من رقم كبير نتيجة التقديم والتأخير بين أحرف البيت لدى طبعها حتّى ليكاد يبلغ الاحتمال الأوّل (أي طبع البيت الشعري صحيحاً عن طريق الصدفة) الصفر ضآلة.

هذا بالنسبة إلى بيت شعري واحد ذي ٤٦ حرفاً، فكيف إذا كانت هناك قصيدة طويلة فكم ستكون النسبة حينئذ؟!

ثم هذا بالنسبة إلى قصيدة فكيف بالكون والحياة الناشئ من اجتماع ملايين الملايين من الشرائط والعوامل بنسب معينة في غاية الإتقان والدقة. ألا يبلغ الاحتمال حينئذ الصفر الرياضي كما قالوا؟!

هذا ولقد فطن العلماء إلى هذه المحاسبة، فدفعهم ذلك إلى أن يعتبروا هذه المحاسبة دليلاً على بطلان الصدفة وبالتالي استحالة اجتماع شرائط الحياة عن طريق الصدفة، وإسناد ذلك إلى إرادة وفعل خالق عليم.

ولهذا قال «العلامة كريسي موريسن» بعد ذكر بعض الأمثلة السالفة:

«إنّ حجم الكرة الأرضية وبعدها عن الشمس ودرجة الحرارة في الشمس وأشعتها الباعثة للحياة وسمك قشرة الأرض وكمية الماء ومقدار ثاني

أوكسيد الكاربون، وحجم النتروجين، وظهور الإنسان وبقاءه على قيد الحياة كلّ أولاء تدلّ على خروج النظام من الفوضى (أي انـها نـظام لا فـوضى) وعلى التصميم والقصد كما تدلّ على أنّه ـ طبقاً للقوانين الحسابية الصارمة ـ ما كان يمكن حدوث كل ذلك مصادفة في وقت واحد على كوكب واحد مرة في بليون مرة.

كان يمكن أن يحدث هكذا، ولكن لم يحدث هذا بالتأكيد»[١].



**إشكال وجواب:**

قد يقال: صحيح انّ اجتماع كلّ هذه الشرائط اللازمة لتوفّر الحياة على ما هي عليه الآن من التوافق والتناسق لا يمكن بمحض الصدفة.

ولكن هذا يختص بصورة اجتماعها بصورة دفعية فجائية لاما إذا حصل هذا الاجتماع بصورة تدريجية اثر الانفجارات المتلاحقة عبر الدهور والقرون فانّ ذلك ممكن ولا يبطله برهان المحاسبة.

ويجاب على هذا الإشكال بأنّ النظرية الّتي تحدد عمر منظومتنا الشمسية بشمسها وأقمارها ومن جملتها الأرض تدحض هذا الزعم وترده، وتحيل هذا التصور، إذ أنّ عمر الأرض أقصر من المدة الّتي يحتاج إليها إجتماع تلك الشرائط الكثيرة مع نسبها الملحوظة بصورة تدريجية اتفاقية، والتي تحتاج إلى زمن غير متناه في الطول في حين أنّ أطول تقدير لعمر الأرض هو ثلاثة

١. العلم يدعو للإيمان: ١٩٥.

مليارات من السنوات، فكيف نستطيع أن نضمن اجتماع بلايين الشرائط وبصورة تصادفية تدريجية في مثل هذا الوقت القصير؟!

**وخلاصة القول** حول هذه الصورة من برهان النظام (أي برهان حساب الاحتمالات وإبطال الصدفة رياضياً) هو انّ اجتماع شرط أوشرطين على وجه الصدفة أمر ممكن وجائز،وللعقل أن يحتمله، ولكن اجتماع هذا الحشد الهائل من الشرائط على الترتيب المؤدي إلى ظهور ونشوء الحياة في شكلها المناسب من غير ان يتقدّم شرط أو يتأخّر وذلك على نحو الصدفة أمر لا يقبله العقل مطلقا.

وبتعبير آخر انّ الكون عند انفجار المادة كان من الممكن أن يتجلّى في ملايين الصور الأُخرى بحيث لا يصلح منها للحياة غير صورة واحدة، فكيف حدثت هذه الصورة بالذات من دون بقية الصور، والحال انّها كانت متساوية في احتمال التحقّق مع بقية الصور؟

أليس ذلك يدلّ على وجود قوة عليا هادفة هي الّتي اختارت هذه الصورة دون سواها وهذا الشكل والترتيب دون غيره من التراتيب والأشكال؟!

إنّ العقل لا يمكن أن يصدق مطلقاً بأنّ وقوع هذه الصورة دون غيرها كان بمحض الصدفة ودون قصد، إذ العقل لا يمكن أن يصدق ذلك في ما هو أصغر من الكون، وذلك كمعجون علاجي مؤلف ومركب من عدة عقاقير وعناصر بنسب مختلفة يحصل الشفاء به إذا كان على تركيب معين ونسب معينة بحيث لو اختلّ هذا التركيب وزادت النسب أونقصت تحول ذلك المعجون الطبي إلى سم قاتل .

فانّ العقل يرفض أن يكون مثل هذا المعجون الشافي قد حدث بفعل إنسان جاهل بشؤون الصيدلة والطب، تناولت يده بصورة عفوية وعشوائية العناصر المختلفة وألّفت مثل هذا الدواء، فصار ذلك المعجون الشافي، والدواء الناجع .

وإذا كان العقل يرفض مثل هذا في نظام دوائي بسيط فكيف يصدّقه ويقبله في نظام كوني عظيم وعريض، مبني على محاسبات دقيقة وخطيرة، ويتكون من عناصر بالملايين ونسب في غاية الدقة؟!

وسيوافيك تفصيل هذا السؤال والجواب عنه عند البحث في الأسئلة المتوجّهة إلى برهان النظم فلاحظ السؤال .

يبقى أن نعرف انّ اليقين في مثل هذه المسائل لا يعني انتفاء أي احتمال مخالف، بالمرة، بل يعني انّ الاحتمال المخالف من الضعف والضآلة بحيث لا يركن إليه أي عاقل سليم التفكير .

ومثل هذا الاحتمال الضعيف جداً يساوي في جميع العلوم (الصفر الرياضي) الّذي لا يذهب إليه أحد، ولو ذهب لم يعد سوي العقل سالم التفكير .

فاحتمال أن يكون كتاب «الشفاء» لابن سينا أو «تاريخ» الطبري، أو «بحارالأنوار» للمجلسي من فعل أشخاص غير عارفين بالفلسفة والتاريخ والحديث، أو نتيجة جرة لاهية عابثة لأقلامهم وإن كان مطروحاً، إلّا أنّ نسبة صحّته هي بنسبة واحد على واحد في مقابله أصفار كثيرة تمتد إلى القمر، وهو لاشك احتمال لا يذهب إليه إلّا معتوه، فاقد الرشد، عديم الصواب .

وإن أردت المزيد من التوضيح لهذه المسألة فنقول: إنّ اليقين المتعلّق بالنسبة الموجودة في قضية على نوعين:

**الأوّل:** أن يتعلّق اليقين بأحد طرفي القضية بحيث يجعل الطرف المخالف ممتنعاً ذاتياً، وذلك في ما إذا كان أحد الطرفين ممكن الوقوع، والآخر ممتنع الوقوع، وذلك كما إذا قلنا: يمتنع اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، أو يمتنع الدور والتسلسل، فانّ اليقين تعلّق بالامتناع نافياً إمكان جواز الاجتماع، أو جواز تحقّق الدور والتسلسل، ففي هذه الموارد يتعلّق اليقين بأحد الطرفين، ويحكم العقل في هذا المقام على نحو القطع والبت، ولا يحتمل خلافه حتّى إذا كان احتمالاً ضعيفاً غاية الضعف، كاحتمال الواحد من مليارد.

**الثاني:** ان يتعلّق اليقين بأحد طرفي القضية ولكنّه لا يجعل الطرف المخالف ممتنعاً بالذات كما في الأمثلة المتقدّمة، بل لو ترك الإنسان ونفسه ليغور في أعماق ذهنه ربّما عدّ خلافه ممكناً، ولكنّه احتمال ضعيف غاية الضعف، لا يتوجّه إليه الإنسان العادي أبداً، ولا يزاحم يقينه أصلاً، وذلك نظير ما يقول العلماء في حق الخبر المتواتر، فقد عرفوه بأنّه إخبار جماعة عن شيء يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب.

فلو أخبرنا مائة شخص متفرقين من حيث الشخص والشخصية قاطنين في نقاط مختلفة من البلد غير مرتبط بعضهم ببعض، بموت زيد مثلاً، فانّ الإنسان يتيقّن بتلك القضية، ويعد تواطؤهم على الكذب محالاً عادياً، وبما انّ تواطؤهم على الكذب ليس محالاً ذاتياً بل هومحال عادي، لا ينتفي الاحتمال المخالف بتاتاً بل يبقى في أعماق الذهن بصورة الأمر المحتمل، ولكن تحقّق هذا الاحتمال لمّا كان ضعيفاً غاية الضعف لا تقبله النفس أبداً، يعدّ كالمعدوم ولا يزاحم اليقين.

ولو انّ أمثال هذا الاحتمال كان مزاحماً لليقين لما حصل للإنسان أي يقين في كثير من الحالات حتّى في أوضح الواضحات .

فلو رأى الإنسان أباه أو أخاه في السوق والشارع أُذعن بأنّه أبوه أو أخوه إذعاناً قطعياً يقينياً، ومع ذلك كله يحتمل أن يكون تحت السماء وعلى أديم الأرض إنسان في صورة والده في جميع خصوصياته، وأن يكون الّذي شاهده هو شبيه والده لا والده حقيقة، فانّ هذا الاحتمال ليس أمراً منفياً بالذات والأصالة، ولكنّه مع ذلك كلّه لا يزاحم يقين الإنسان وإذعانه ولا يرتب عليه أثراً.

وهناك أمثلة أُخرى تلقي الضوء على المسألة، منها لو انّ كلّ من قام من نومه ورأى الجو مشرقاً أذعن بأنّ الشمس طلعت، وانّ الإشراق هو أثر الشمس، ومع ذلك هناك في المقام احتمال ليس منفياً بالذات والأصالة، وهو ان يكون ضوء الجو ناشئاً من قنابل مضيئة انفجرت في الجو، فأضاءت ما حولها .

وهذا الاحتمال ليس ممتنعاً بالذات، بل هو أمر محتمل ومع ذلك لايضر بيقين أي إنسان وإذعانه، وما ذاك إلّا لأجل انّ الاحتمال لغاية ضعفه يتراءى في نظر الإنسان كالمعدوم.

وبذلك يعلم أنّ اليقين ذو مراتب، ففي مرتبة يحصل اليقين بشيء، ويذعن الإنسان بقضية ما مع كون الطرف المخالف أمراً ممتنعاً بالذات .

وفي مرتبة أُخرى يحصل اليقين بأمر مع أنّ طرفه المخالف ليس أمراً منتفياً وممتنعاً بالذات، بل هو أمر محتمل لا يضر لأجل ضعفه باليقين .

وقسّ على ذلك مورد البحث.

## إشارات القرآن إلى هذا الدليل:

هذا وفي الكتاب العزيز ما يمكن أن يكون إشارة إلى هذا النحو من الاستدلال، ومن ذلك قوله تعالى:

١. ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوَاتِ وَ الأَرْضِ وَ اخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ الْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَ مَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ بَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ تَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَ السَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[١].

٢. وقوله تعالى: ﴿اللهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمٰوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الأَمْرَ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾[٢].

٣. قوله تعالى: ﴿وَ هُوَ الذِي مَدَّ الأَرْضَ وَ جَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَ أَنْهَاراً وَ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[٣].

---

١. البقرة: ١٦٤.
٢. الرعد: ٢.
٣. الرعد: ٣.

### أبرز الأدلّة على وجود الله الخالق:

#### صورة ثالثة من برهان النظام

## الضبط والتوازن في الكون

إنّ من مظاهر النظام السائد في الكون هو ذلك «التوازن» القائم بين أشياء الطبيعة، و«الضبط» المتحكم في مقاديرها ومقاييسها .

فالناظر إلى عالم الطبيَعة يرى بوضوح توازناً دقيقاً ومحسوباً بين الأشياء والأحياء كما يرى أنّ كل شيء قد قدر تقديراً دقيقاً، فمقاييس ثابتة، ومقادير متناسبة للحياة، ونسب مئوية معينة لدرجة انّ أبسط تغيير في هذه النسب يمكن أن يغيّر وجه الطبيعة ويجعلها غير مناسبة لاستمرار الحياة والاحياء .

إنّه يرى تبادل الحاجات بين الكائنات في هذه الطبيعة حتّى كأنّ الكون عائلة واحدة يكمل كلّ عضو فيه العضو الآخر، ويعطيه ما يريد، ويأخذ منه ما يحتاج ويمنع أحدهما الآخر من تجاوز حدوده، كما تفعل أعضاء العائلة الواحدة.

إنّ هذا التوازن والضبط لمن أوضح الأدلّة على أنّ هناك مبدعاً، قادراً، خبيراً، وانّ هناك خالقاً مدبراً عالماً هو الّذي أوجد هذا النظام، وأوجد هذه القوانين المتمثلة في هذا التوازن المحكم والانضباط العظيم في عالم الكائنات .

ولأجل أن تتبيّن ملامح هذا النمط من برهان النظام نأتي بالأمثلة التالية:

١. انّ حياة كلّ نبات ـ كما هو معروف ـ تعتمد على المقادير الّتي تكاد تكون متناهية في الصغر من ثاني أوكسيد الكاربون الموجودة في الهواء، وأوراق الشجر هي في الحقيقة كالرئات الموجودة في الإنسان لها القدرة في ضوء الشمس على تجزئة ثاني أوكسيد الكاربون إلى كاربون و أُوكسجين، ثم يحتفظ النبات بالكاربون ليصنع منه ومن غيره من المواد الفواكه والثمار والأزهار ويلفظ الأُوكسجين الّذي نتنسّمه والّذي بدونه تنتهي الحياة بعد خمس دقائق.

إنّ جميع النباتات والغابات وكلّ قطعة من الطحلب، وكل ما يتعلّق بحياة الزرع تبني تكوينها من الكاربون والماء على الأخص، والحيوانات تلفظ ثاني أوكسيد الكاربون بينما تلفظ النباتات الأُوكسيجين.

ولو انّ الحيوانات لم تقم بوظيفتها من دفع ثاني أُوكسيد الكاربون، أو لم تلفظ النباتات الأُوكسيجين، أو متى انقلب التوازن تماماً لاستنفدت الحياة الحيوانية، أو النباتية كل أُوكسيجين أو كلّ ثاني أُوكسيد الكاربون، وذوى النبات ومات الإنسان، وقد اكتشف أخيراً أنّ وجود ثاني أُوكسيد الكاربون بمقادير صغيرة هو أيضاً ضروري لمعظم حياة الحيوان، كما اكتشف انّ النباتات تستخدم بعض الأُوكسيجين.

فمن ذا الّذي أقام مثل هذه العلاقة بين النبات والحيوان وأوجد هذا النظام التبادلي بين هذين العالمين المتباينين؟ ألا يدلّ ذلك على وجود فاعل مدبّر وراء ظواهر الطبيعة هو الّذي أقام مثل هذا التوازن؟

٢. منذ سنوات عديدة زرع نوع من الصبار في استراليا كسياج وقائي، ولكن هذا الزرع مضى في سبيله حتّى غطى مساحة تقرب من مساحة انجلترا، وزاحم أهالي المدن والقرى، وأتلف مزارعهم وحال دون الزراعة، ولم يجد الأهالي وسيلة لصدّه عن الانتشار وصارت استراليا في خطر من اكتساحها بجيش من الزرع صامت، يتقدّم في سبيله دون عائق!!

وطاف علماء الحشرات بنواحي العالم حتّى وجدوا أخيراً حشرة لا تعيش إلّا على ذلك الصبار، ولا تتغذى بغيره وهي سريعة الانتشار وليس لها عدو يعوقها في استراليا، وما لبثت هذه الحشرة حتّى تغلبت على الصبار ثم تراجعت ولم يبق فيها سوى بقية قليلة للوقاية تكفي لصد الصبار عن الانتشار إلى الابد.[١]

فكيف عرفت هذه الحشرة أن تقضي على الزائد من الصبار وتكف عن الباقي لتحفظ أشجار الصبار على توازنها فلا تطغى على الأشياء الأُخرى؟ ألا يكشف هذا التوازن والضبط عن خالق مدبر حكيم؟

٣. كانت الأسفار الطويلة دون غذاء كاف تؤدي إلى الإصابة بمرض الاسقربوط (وهو من أمراض سوء التغذية وينشأ عن نقص فيتامين ج) وقد وجد انّ عصير الليمون هو خير علاج له، وكان ملاحو السفن الكبيرة في العهود الماضية يسمّون بعاصري الليمون، وكان أُولئك الملّاحون القدامى لا يعرفون سبب الاسقربوط، وانّما اكتشف هذا الدواء البسيط رحّالة حين كان ملّاحوه يموتون في «مدغشقر»، ولكن مضى قرن من الزمان أو أكثر حتّى عرفت الصلة

---

١. العلم يدعو للإيمان: ١٥٩.

الوثيقة بين فواكه الموالح وانقطاع مرض الاسقربوط، وزال هذا المرض الفتاك من أعالي البحار، وانقضى كذلك قرن آخر أو أكثر ليدرك الإنسان قيمة الفيتامينات في فواكه الموالح ولكنّه لم يكن يعلم وقتئذ ما تحويه هذه الفاكهة. ترى من أين نشأت هذه العلاقة بين هذه الفواكه وهذا المرض، ألا يدلّ ذلك على أنّ خالق الداء خلق الدواء المناسب له ولولا هذا التوازن لعمت الكارثة، وانعدم النوع الإنساني وغاب كلية عن وجه البسيطة؟

٤. عندما نزل المهاجرون الأوّلون استراليا لم يكن هناك من الثدييات المشيمية إلّا حيوان «الدنجو» وهو كلب بري، ولمّا كان هؤلاء المهاجرون قد نزحوا من أوروبا فقد تذكّروا ما كان يهيّئه لهم صيد الأرانب من فرصة طيبة لممارسة الصيد والرياضة، ولذلك استوردوا في عام (١٥٨٩ م) اثني عشر زوجاً من الأرانب وأطلقوها هناك، ولم يكن لهذه الأرانب أعداء طبيعيون في استراليا، ولذلك فقد تكاثرت بصورة مذهلة وزاد عددها زيادة كبيرة فوق ما كان ينتظر وكانت النتيجة سيئة للغاية، فقد أحدثت الأرانب أضراراً بالغة بتلك البلاد حيث قضت على الحشائش والمراعي الّتي ترعاها الأغنام، وقد بذلت محاولات عديدة للسيطرة على الأرانب وبنيت أسوار عبر القارة بلغ امتدادها (٧٠٠ ميل)، ومع ذلك ثبت عدم فائدتها، فقد استطاعت الأرانب أن تتخّطاها.

ثم استخدم نوع من الطعم السام ولكن هذه المحاولة باءت هي الأُخرى بالفشل، ولم يمكن الوصول إلى حلّ هذه المشكلة إلّا في السنوات الأخيرة، وكان ذلك باستخدام فيروس خاص يسبب مرضاً قتالاً لهذه الأرانب هو

مرض الحرض المخاطي، قد أدى إلى هلاك قسم كبير من الأرانب وانخفاض عددها وتحولت مناطق البراري القاحلة والجبال المقفرة التي بقيت مجدبة عشرات السنين إلى مروج خضراء يانعة وزاد ـ على أثر ذلك ـ انتاج الأغنام والمواشي.[١]

هل هذا التوازن الدقيق المحسوب في مظاهر الطبيعة والّذي يؤدّي أي تخلخل فيه إلى أضرار بالغة إلّا دليل قاطع على وجود الخالق الخبير والإله المدبّر وراء الطبيعة؟

هل من السهل على عقولنا أن نتصوّر انّ كلّ هذا التوافق العجيب قد تمّ بمحض المصادفة في حين انّه نتيجة توجيه محكم يحتاج إلى قدرة وتدبير؟

٥. ان الحشرات ليست لها رئتان كما للإنسان ولكنّها تتنفس عن طريق أنابيب، وحين تنمو الحشرات وتكبر لا تقدر تلك الأنابيب أن تجاريها في نسبة تزايد حجمها، ولهذا لم توجد قط حشرة أطول من بضع بوصات ولم يطل جناح حشرة إلّا قليلا .

وبفضل جهاز تكوين الحشرات وطريقة تنفّسها لم يكن في الإمكان وجود حشرة ضخمة، وهذا الحدّ من نمو الحشرات قد كبح جماحها كلّها ومنعها من السيطرة على العالم، ولولا وجود هذا الضابط الطبيعي لما أمكن وجود الإنسان على ظهر الأرض .

ولنتصوّر إنساناً يلاقي «زنبوراً» يضاهي الأسد في ضخامته، أو «عنكبوتاً»

---

١ . الله يتجلّى في عصر العلم : ٤٩ .

في مثل هذا الحجم، ماذا كان يحدث له، وخاصة إذا أخذ بنظر الاعتبار الكمية الهائلة المتزايدة من الحشرات ؟[١]

٦ـ الماء هو المادة الوحيدة المعروفة الّتي تقل كثافتها عندما تتجمّد، ولهذه الخاصية أهمّيتها الكبيرة بالنسبة للحياة، إذ بسببها يطفو الجليد على سطح الماء عندما يشتد البرد بدلاً من أن يغوص إلى قاع المحيطات والبحيرات والأنهار ويكون تدريجياً كتلة صلبة لا سبيل إلى إخراجها وإذابتها، ويكون الجليد الّذي يطفو على سطح البحر طبقة عازلة تحفظ الماء الّذي تحتها في درجة حرارة فوق درجة التجمّد، وبذلك تبقى الأسماك وغيرها من الحيوانات المائية حية، وعندما يأتي الربيع يذوب الجليد بسرعة.

وللماء خاصية أُخرى فمن خواصّه توتر سطحي مرتفع يساعد على نمو النبات بما ينقله إليه من المواد الغذائية الّتي في التربة.

والماء أكثر السوائل المعروفة إذابة لغيره من الأجسام، وهو بذلك يلعب دوراً كبيراً في العمليات الحيوية داخل أجسامنا.

كما أنّ له خاصية أُخرى وهي انّ الإنسان يتوقّع من وزنه الجزيئي (١٨) أن يكون غازياً تحت درجة الحرارة المعتادة والضغط المعتاد، فالنوشادر مثلاً وزنها الجزئي (١٧) تكون غازية عند درجة حرارة ناقص (٧٣) وتحت الضغط الجوي المعتاد، وكبريتور الايدورجين الّذي يعتبر قريباً في خواصه من الماء بحكم وضعه في الجدول الدوري وله وزن جزئي قدره (٣٤) يكون غازياً عند درجة حرارة ناقص (٥٩) درجة.

---

١. العلم يدعو للإيمان: ١٦١.

ولو لم يقاوم الماء اتجاه تغييرات حرارة الأرض ولو لم تساعد سيولته على بقاء درجة الحرارة فوق سطح الأرض، لتضاءلت صلاحية الأرض للحياة إلى درجة كبيرة.[١]

فهل يمكن إعزاء كل هذا الضبط والدقة في المقاييس والنسب إلى فعل المادة الصماء العمياء البكماء، والحال انّه يكشف عن تدبير وحساب ويحكي عن نظام متقن وعظيم ويدلّ على أنّ وراء كل ذلك خالق حكيم هو الّذي أوجد هذا التوازن المدهش والضبط الدقيق.

أجل انّ ذلك التوازن وهذا الضبط يشهدان بدخالة الشعور والحكمة والعقل في إدارة هذا العالم وتدبيره وتسييره، وهي أُمور لا تتوفر في الصدفة، بل تتوفر في قوة عليا شاعرة هادفة تدرك مصلحة الكون واحتياجات الحياة إدراكاً كاملاً وشاملاً فتخضع الكون لمثل هذه الضوابط والعلاقات.



**هداية النصوص:** ثم إنّ هناك آيات وأحاديث يمكن أن تكون إشارة إلى هذا الضبط والتوازن كقوله سبحانه:

١. ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَ الَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾[٢].

٢. ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[٣].

٣- ﴿وَ السَّمَاءَ رَفَعَهَا وَ وَضَعَ الْمِيزَانَ﴾[٤].

---

١. الله يتجلّى في عصر العلم: ٤٤.
٢. الأعلى: ٢ ـ ٣.
٣. القمر: ٤٩.
٤. الرحمٰن: ٧.

وكالذي جاء في ما أملاه الإمام جعفر الصادق عليه السلام على تلميذه المفضّل بن عمر إذ قال:

«يا مفضّل أوّل العبر والأدّلة على الباري جل قدسه تهيئة هذا العالم وتأليف أجزائه ونظمها على ماهي عليه، فانّك إذا تأمّلت بفكرك وخبرته بعقلك وجدته كالبيت المبني المعد فيه جميع ما يحتاج إليه عباده، فالسماء مرفوعة كالسقف، والأرض ممدودة كالبساط، والنجوم مضيئة كالمصابيح، والجواهر مخزونة كالذخائر، وكل شيء فيه لشأنه معد، والإنسان كالمملك ذلك البيت والمخوّل جميع ما فيه، وضروب النبات مهيّأة لمآربه وصنوف الحيوان مصروفة في مصالحه ومنافعه، ففي هذا دلالة واضحة على أنّ العالم مخلوق بتقدير وحكمة ونظام وملائمة، وانّ الخالق له واحد، وهو الذي ألّفه ونظمه بعضاً إلى بعض، جلّ قدسه وتعالى جده»[1].

١. توحيد المفضل : ٤٧ ؛ بحار الأنوار : ١ / ٦٢ .

أبرز الأدّلة على وجود الله الخالق:

صورة رابعة من برهان النظام

# الهداية الإلهية في عالم الحيوان

إذا طالعنا حياة الحيوانات والحشرات وجدنا ـ بوضوح ـ انّها تهتدي إلى سبل حياتها، وانّها تشق طريقها عبر الحياة للوصول إلى الأهداف المطلوبة من خلقها ووجودها، دون أن تتلقّى تربية أو تعليماً من أحد!

فما هو مصدر هذا الاهتداء الّذي يلمسه كل متأمّل في حياة الحيوانات والحشرات وتصرفاتها؟!

هل يمكن أن يستند إلى الجهاز الموجود في نفس الحيوانات أو إلى الغريزة الّتي طبعت عليها، أو لابد أن يستند إلى أمر وراء ذلك، وهو الّذي نسمّيه بالإلهام ؟

إنّ البرهان الحاضر يعتمد على دلالة اهتداء الحيوانات إلى سبل معيشتها على وجود ملهم لها هو الّذي يهديها في خضم الحياة، وانّ هذا الملهم الهادي ليس أمراً مادياً، بل هو أمر غير مادي وهوالّذي نعبر عنه بالله سبحانه، أو من يلهم بأمر منه سبحانه. هذا هو خلاصة البرهان المطروح في هذا البحث، وسيوافيك

تفصيله ولكن قبل الخوض في ذلك يجب أن نذكر نماذج من هذه الظاهرة «أي اهتداء الحيوانات إلى احتياجاتها وطرق تلبيتها ورفعها» واستنتاج ما يمكن استنتاجه من النقاط منها، ولابدّ هنا من الإشارة إلى أنّ مثل هذه الأمثلة وإن كانت جزئية إلّا أنّها صالحة لأن تكشف عن قانون عام في مجال الحيوان، كما هو شأن القضايا الجزئية المتعددة الّتي تكشف عن قوانين كلية في المجالات الأُخرى.

**نماذج من ظاهرة الاهتداء في عالم الحيوان:**

تقوم الحيوانات من طيور ودواب وحشرات في حياتها بتصرفات عجيبة، وفعاليات معقّدة يحتار الإنسان في تفسيرها وتدفع به إلى الدهشة والإعجاب، وإليك فيما يأتي نماذج من ذلك:

**١. عالم النمل الغريب**

إذا نظرنا إلى النمل الّتي تعيش في بيوتنا وتأمّلنا في تصرفاتها لوقفنا على عالم صاخب بالفعاليات الدؤوبة وحياة زاخرة بالنشاطات المنظمة الّتي تقوم بها هذه الحشرة، فهي منذ أن تخرج عن بيوضها تعرف كل احتياجاتها وطرق رفعها دون أن تتلقّى درساً من أحد، فهي تعرف كيف تصنع المساكن والأعشاش، وتضع البيض، وتجمع الحب وتحافظ عليه من الفساد بتفتيته حتّى لا ينبت في الرطوبة وتقوم بنشره وتجفيفه،وكيف تستفيد من الحشرات والديدان لمصلحتها، وكيف تزرع وتقوم بأعمال الشتاء في فصل الصيف وتتحسب للمستقبل، وكيف تتقاسم الأعمال والوظائف والواجبات في خلاياها،

وتجعل لبيوتها منافذ تسدها في القروتفتحها في الحر، وكيف تدافع عن نفسها مستخدمة اسلوب الانسحاب التكتيكي ثم صيد العدو والقضاء عليه!!

فمن أين تلقّت هذه الحشرة هذه العلوم المتعلّقة بالزرع والبناء والدفاع، وكيف اهتدت إلى سبل حياتها، وكيفية رفع احتياجاتها؟[1]

إنّ القول بأنّ هذه الحشرات تلقّت هذه المعلومات والمعارف عن طريق الوراثة لا ينطبق مع الحقيقة، لأنّ العلوم الاكتسابية غير قابلة للتوارث فلا يكون ابن الطبيب طبيباً، وابن النجار نجارا .

### ٢. مملكة النحل المنظّمة:

النحلة هذه الحشرة الشاربة لرحيق الأزهار الصانعة منه عسلاً منذ أن تخرج من بيوضها، وتجد طريقها للطيران خارج الخلية لتتّجه نحو الأزهار تتمص عصارة أفضلها لتصنع ما هو شفاء للناس ولذة، وتبني بيوتها السداسية بدقة متناهية وبمقاييس ثابتة .

إنّ العجيب في هذه الحشرة انّها تجد خليّتها مهما طمست الريح ـ في هبوبها ـ على الأعشاش والأشجار، وحاسة العودة هذه هي ضعيفة في الإنسان ولكنه يكمل عتاده القليل ويصل إلى مقصده بما يخترعه من الأدوات والآلات.

إنّ العاملات من النحل تصنع حجرات مختلفات الأحجام، تعدّ الحجرات الصغيرات للعمال، والأكبر لذكور النحل، وتعدّ غرفة خاصة للملكات الحوامل.

والنحلة الملكة تضع بيضاً غير مخصب في الخلايا المخصّصة للذكور،

---

١ . للإمام علي ـ عليه السلام ـ وصف دقيق للنمل، راجع نهج البلاغة، ولموريس مترلينك كتاب جميل حول «النمل» .

وبيضاً مخصّباً في الحجرات الصحية المعدة للعاملات الإناث والملكات المنتظرات والعاملات اللائي هي إناث معدلات بعد ان انتظرن طويلاً مجيء الجيل الجديد تهيّأن أيضاً لإعداد الغذاء للنحل الصغير بمضغ العسل واللقح، ومقدّمات هضمه عند مرحلة معينة من تطوّر الذكور، والإناث اللائي يعالجن على هذا الشكل يصبحن عاملات.

أمّا الإناث اللائي في حجرات الملكة فانّ التغذية بالمضغ ومقدّمات الهضم تستمر عندهنّ، وهؤلاء اللائي يعاملن هذه المعاملة الخاصة يتطورن إلى ملكات نحل، وهنّ وحدهن اللائي ينتجن بيضاً مخصباً، وعملية تكرار الإنتاج هذه تتضمّن حجرات خاصة وبيضاً خاصاً كما تتضمّن الأثر العجيب الّذي لتغيير الغذاء، وهذا يتطلب الانتظار والتمييز والتطبيق لاكتشاف أثر الغذاء.[١]

إنّ الزنبور يصيد الجندب (النطاط) ويحفر حفرة في الأرض ويخز[٢] الجندب في المكان المناسب تماماً حتّى يفقد وعيه ولكنّه يعيش كنوع من اللحم المحفوظ.

ثم إنّ أُنثى الزنبور تضع بيضاً في المكان المناسب بالضبط (من جسم ذلك الجندب الملدوغ الفاقد الوعي) حتّى إذا فقست أمكن لصغارها أن تتغذى به، دون أن تقتل الحشرة الّتي هي غذاؤها فيكون ذلك خطراً على وجودها، ثم إنّ أُنثى الزنبور تغطي حفرة في الأرض وترحل فرحاً ثم تموت فلا هي ولا أسلافها قد فكرت في هذه العملية، ولا هي تعلم ماذا يحدث لصغارها.[٣]

١. العلم يدعو للإيمان: ١١٧ ـ ١١٨.
٢. يخز: الوخز.
٣. العلم يدعو للإيمان: ١٢٩.

### ٣. تجديد العضو الضائع

إنّ كثيراً من الحيوانات تسارع إلى تعويض ما ضاع وتلف منها من عضو، فهذا هو «سرطان البحر» إذا فقد مخلباً وعرف أنّ جزءاً من جسمه قد ضاع سارع إلى تعويضه بإعادة تنشيط الخلايا، ومتى تمّ ذلك كفّت الخلايا عن العمل، لأنها تعرف بطريقة ما أن وقت الراحة قد حان .

كما أنّ كثير الأرجل المائي ـ وهو حيوان اسفنجي يعيش في المياه الحلوة ـ إذا انقسم قسمين استطاع أن يصلح نفسه عن طريق أحد هذين النصفين .

وإذا قطعت رأس دودة الطعم تسارع إلى صنع رأس بدلاً منه .

ونحن نستطيع أن ننشط التئام الجروح ولكن متى يتاح للجراحين أن يعرفوا كيف يحركون الخلايا لتنتج ذراعاً جديدة، أو لحماً أو عظماً، أو أظافر أو أعصابا؟ !

### ٤. الحنين إلى الوطن

إنّ الطيور تعود إلى أوطانها مهما ابتعدت عنها، فعصفور الهزار الّذي عشعش ببابك يهاجر جنوباً في الخريف ولكنه يعود إلى عشه القديم في الربيع التالي، وفي شهر سبتمبر تطير أسراب معظم طيورنا إلى الجنوب وقد تقطع ـ في الغالب ـ نحو ألف ميل فوق عرض البحار ولكنها لا تضلّ طريقها!!، والحمام الزاجل إذا تحيّر ـ من جراء أصوات جديدة في رحلة طويلة داخل قفص ـ يحوم برهة ثم يقصد ـ قدما ـ إلى موطنه دون أن يضل!!

وهكذا في الأسماك فانّ سمك السلمون الصغير يمضي سنوات في البحر ثم يعود إلى النهر الخاص به، والأكثر من ذلك انّه يصعد جانب النهر الّذي يصب عنده النهير الّذي ولد فيه، فما الّذي يجعل السمك يرجع إلى مكان مولده بهذا التحديد؟!

إنّ سمكة السلمون الّتي تسبح في النهر صعداً إذا نقلت إلى نهير آخر، أدركت تواً انه ليس جدولها، فهي لذلك تشق طريقها خلال النهر، ثم تحيد ضد التيار قاصدة إلى مصيرها.

وهناك لغز أصعب من ذلك يتطلّب الحل، وهو الخاص بثعابين الماء الّتي تسلك عكس هذاالمسلك، فانّ تلك المخلوقات العجيبة متى اكتمل نموها هاجرت من مختلف البرك والأنهار، وإذا كانت في أُوروبا، قطعت آلاف الأميال في المحيط قاصدة كلّها إلى الأعماق السحيقة، جنوبي برمودا، وهناك تبيض وتموت.

أمّا صغارها تلك الّتي لا تملك وسيلة لتعرف بها أي شيء سوى انّها في مياه قفرة، فانّها تعود أدراجها وتجد طريقها إلى الشاطئ الّذي جاءت منه أُمّهاتها ومن ثم إلى كلّ نهر أو بحيرة أو بركة صغيرة.. ولم يحدث قط أن صيد ثعبان ماء أمريكي في المياه الأُوروبية، أو صيد ثعبان ماء أُوروبي في المياه الأمريكية.

والطبيعة تبطئ في إنماء ثعبان الماء الأُوروبي مدة سنة أو أكثر لتعوض من زيادة مسافة الرحلة الّتي تقطعها، فما الّذي أوجد في ثعبان الماء الحافز الّذي يوجّهها لذلك؟![1]

١. العلم يدعو للإيمان: ١٢٠ ـ ١٢١.

### ٥. انتخاب الوظيفة والملاءمة مع البيئة

من الأُمور العجيبة والمحيّرة في عالم الحيوانات هو انتخاب الوظائف والملاءمة مع البيئة،وهو ما ينطبق على الخلايا .

فكل كائن حي مؤلّف من ملايين الخلايا ومع أنّ جميع هذه الخلايا بدأت من خلية واحدة لا أكثر، ولكن مع ذلك فانّ خلية كلّ عضو من أعضاء الجسم ـكالقلب والمخ والعظم والكبد والرئة ـ تمتص من الغذاء ما يناسب ذلك العضو دون غيره، وإلى هذا أشار العلّامة كريسي موريسن قائلاً: «قد يمكن السؤال عمّا إذا كان للخلايا فهم وإدراك أم لا ؟

إنّ الخلايا ترغم على تغيير شكلها وطبيعتها كلّها حتّى يتمشّى مع احتياجات الكائن الّذي هوجزء منه، وكلّ خلية تنتج في أي مخلوق حي ـ يجب أن تكيّف نفسها لتكون جزءاً من اللحم، أو أن تضحي نفسها كجزء من الجلد الّذي لا يلبث حتّى يبلى. وعليها أن تضع ميناء الأسنان، أو تنتج السائل الشفاف في العين، أو أن تدخل في تكوين الأنف والاذن، ثم على كل خلية أن تكيّف نفسها من حيث الشكل، وكلّ خاصية أُخرى لازمة لتأدية مهمتها .

ومن العسير أن نتصوّر انّ خلية ما هي ذات يد يمنى أو يسرى، ولكن إحدى الخلايا تصبح جزءاً من الاذن اليمنى بينما الأُخرى تصبح جزءاً من الاذن اليسرى» .

## ٦. وسائل الحماية، وأساليب الدفاع

إنّ إحدى العناكب (جمع عنكبوت) المائية تصنع لنفسها عشّاً على شكل منطاد (بالون) من خيوط بيت العنكبوت، وتعلّقه بشيء ما تحت الماء، ثم تمسك ـ ببراعة ـ فقاعة هواء في شعر تحت جسمها، وتحملها إلى الماء ثم تطلقها تحت العش، ثم تكرر هذه العملية حتّى ينتفخ العش، وعندئذ تلد صغارها وتربيها، آمنة عليها من هبوب الهواء، فهاهنا نجد طريقة النسج بما يشمله من هندسة وتركيب وملاحة جوية!!

ثم إنّ هناك نوع من الفراشات مضطرة للطيران ليلاً، وربّما اصطدمت بحواجز في حالة الحركة والطيران بحثاً عن الغذاء، ولذلك زودت بجهاز رادار يمكنها من التعرف على الحواجز بواسطة الأمواج الّتي تبعثها، فتغيّر مسيرها واتّجاهها فوراً .

لقد زوّدت هذه الفراشة، وبعض الأحياء الأُخرى بمثل هذا الجهاز قبل أن يتعرف العلم الحديث على جهاز «الرادار» ويتمكّن من الاستفادة من الأمواج لمعرفة الأجسام والحواجز والموانع .

ثم إنّ «خيار البحر» إذا طارده عدو استطاع أن يقبض عضلاته الداخلية ويمزق بعض أحشائه ويلفظها خارج جسمه، فاذا ما انصرف العدو إلى التهامها أسرع الحيوان إلى الفرار، ولا تلبث الإحشاء الداخلية أن تعود مرة أُخرى كما كانت .

هذه نماذج من ظاهرة الاهتداء إلى الاحتياجات وطرق رفعها وتلبيتها

في حياة الحيوانات، وهي حقيقة ظاهرة للعيان يجدها كل متتبع ومتأمّل في تصرفات الأحياء وكلّ مطالع للكتب والدراسات المرتبطة بعلم الحيوان .

غير انّ المهم هنا هو معرفة مصدر هذا الاهتداء وعلّته، فهذه الجهة هي المهمة في هذا البحث، فما هو مصدر هذا الاهتداء؟ وما هو منشؤه؟

هناك ثلاثة احتمالات نذكرها بعد أن نلخّص أهم النقاط الّتي نجدها في تصرفات الحيوانات:

## ما هو مصدر الاهتداء في عالم الحيوان؟

قبل الإجابة على هذا السؤال واستعراض الاحتمالات المطروحة ومناقشتها نشير إلى خلاصة النقاط الّتي نستخلصها من تصرفات الحيوانات والحشرات على ضوء ما ذكرناه فنقول:

إنّنا نلاحظ في تصرفات الحيوانات والحشرات أُموراً هي:

١. انّها تعرف احتياجاتها في معيشتها، وتهتدي إلى طرق تحصيلها، ورفعها بدون معلم .

٢. انّ هذه الأحياء تعرف جيداً كيف تقسمّ الواجبات وتوزّع الوظائف وتختارها، وكيف تتعاون معاً للقيام بشؤونها .

٣. انّها تعوّض عن العضو الضائع التالف منها بشكل رائع فوراً .

٤. انّها تتكيّف مع البيئات المختلفة، وحتّى بإيجاد طائفة من التغييرات في نفسها أحياناً.

فـما هـو منشأ كلّ هـذه التصرفات الواعية لدى هـذه الحيوانات والحشرات؟!

هناك ثلاثة احتمالات هي:

**الاحتمال الأوّل:** أنّ هذه الحيوانات تقوم بهذه الأفعال والفعاليات العجيبة عن طريق المحاسبة، والتفكير، والتجربة، والاستنتاج، كما يفعل الإنسان العاقل، ولكن هذا الاحتمال مرفوض، لأنّ الحيوانات تفتقر إلى العقل والفهم والقدرة على المحاسبة والتفكير، ولا يرجع أعمالها وأفعالها إلى التجربة والاستنتاج، والبرهنة والاستدلال.

**الاحتمال الثاني:** أن يكون منشأ هذه الأعمال العجيبة كيفية التركيب الجسماني، والتنظيم البدني لهذه الحيوانات أي انّ جهازها المادّي بما له من التركيب والنظم الخاص يقتضي أن تقوم هـذه الأحياء بمثل هـذه الفعاليات العجيبة، والنشاطات المحسوبة.

فكما أنّ التركيب الآلي الخاص لجهاز الساعة يستوجب أن تقوم الساعة ـ بعد صنعها ـ بفعاليتها بصورة صحيحة لمدة طويلة من الزمن، فكذا يستوجب التركيب والنظم الخاص في جهاز الحيوان أن تقوم بمثل هذه الأفعال العجيبة المحسوبة من انتخاب الوظائف والملائمة مع البيئة.

ولعلّ ما يريده المشتغلون بعلم الحيوان من الغريزة هو هـذا الأمر، فانّهم يقصدون من الغريزة انّ الأفعال العجيبة الّتي يقوم بها الحيوان هي خاصية تركيبه الوجودي.

وسيوافيك ـ عند طرح ودراسة الاحتمال الثالث ـ بطلان هـذا

الاحتمال وانّه من غير الممكن تفسير كل تلك الفعاليات العجيبة الّتي تقوم بها الحيوانات بمثل هذه النظرية .

**الاحتمال الثالث:** ويذهب هذا الاحتمال إلى أنّ الفعاليات والنشاطات الّتي تقوم بها الحيوانات تتنوع إلى نوعين:

نوع يكفي في الاهتداء إليها نفس الجهاز الموجود في جسم الحيوان بما له من التركيب والنظام الخاص.

وفي هذه الصورة يكون نفس ذلك الجهاز المادي بما له من التركيب الخاص كافياً لحدوث تلك الفعاليات وصدور النشاطات من الحيوانات، ويكون الحيوان حينئذ بمنزلة الأجهزة الميكانيكية الّتي يكفي مجرد النظم المادي الخاص فيها، في حدوث وصدور طائفة من الأعمال منها .

والنوع الثاني ما لا يكفي الجهاز المادي فيه لصدور تلك الفعاليات والمواقف منه، بل يحتاج إلى عامل آخر وراء ذلك يبيّن المسير ويملي على الشيء الموقف اللازم اتّخاذه في الحالات غير المتوقعة .

وهذا يتجلّى بوضوح عندما يقوم الشيء بعملية الابتكار والاختيار، فانّ ذلك لا يمكن أن يستند إلى طبيعة النظام الحاكم في الجهاز المادي للشيء، لأنّه ليس للجهاز المادي إلّا أن يقوم بما رسم له سلفاً لا أن يبتكر أو يختار عندما يلزم ذلك ويتعيّن على الشيء ان يختار موقفاً أو يعمل عملاً ابتكارياً، وذلك عندما يواجه أمراً غير مرتقب بالنسبة إلى ذلك الجهاز، ولا متوقع .

**وصفوة القول:** إنّ الجهاز المادي لا يمكن أن يقوم بعملية

الاختيار والابتكار وانّما يجري على ما صنع عليه وعبّئ فيه وصمّم عليه وجوده، وذلك كالآلة الحاسبة فانّها بحكم تركيبها الآلي، وما أودع في جهازها من نظام، قادرة على إجراء العمليات الحسابية الأساسية الأربعة: (الجمع والطرح والضرب والتقسيم) فقط، وليست قادرة على أن تصحح ما قد يقع في ذهن صاحبها أو الخطأ الواقع في الرقم الّذي يلقيه إليها، أو أن تبتكر من لدن نفسها نظرية جديدة في الحساب، فانّ ذلك يحتاج إلى قدرة على الاختيار يفتقر إليها ذلك الجهاز.[١]

إذا عرفت هذا فلننظر إلى تصرفات الحيوانات والحشرات، انّها تلائم نفسها مع البيئة الجديدة تختار الوظائف، تبادر إلى تعويض العضو التالف منها، توزع الواجبات، تختار...

فإذا لم يمكن اسناد كل ذلك إلى العقل لفقدانه في الحيوانات ولا إلى طبيعة الجهاز المادي لكونه أمراً غير مترقب في ذلك الجهاز، يبقى الاحتمال الثالث وهو دخالة عامل الإلهام في هداية هذه الحيوانات لاتّخاذ ما يجب اتّخاذه عند مواقع الاختيار وموارد الابتكار والانتخاب، وهو ما يسمّيه القرآن الكريم بالوحي.

١. الفرق بين ما يقوم به الجهاز المادي وما لا يمكن أن يقوم به هو انّه لو كان العمل جارياً على وفق المصنوع أمكن اسناد ذلك العمل إلى الجهاز المادي، وأمّا إذا حدث طارئ وصار المصنوع المعين أمام طريقين، وكان انتخاب أحد الطريقين والعمل على وفقه موجباً لفلاح المصنوع ونجاحه، فانّ مثل هذا الفعل والموقف يحتاج لا محالة إلى عملية الاختيار، ولا يمكن اسناده إلى الجهاز، وما نراه لدى الحيوانات هو من القسم الثاني، فانّ الحيوان مضافاً إلى قيامه بالنوع الأوّل من الأعمال، يقوم بابتكارات، واختيارات، لا يمكن التنبّؤ بها سلفاً، لأنّها ترتبط بالمستقبل.

## القرآن الكريم والهداية الإلهية للحيوانات

إنّ القرآن الكريم يعزي اهتداء النحل ـ مثلاً ـ إلى سبل حياتها إلى الوحي الإلهي لها، إذ يقول:

﴿وَ أَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً وَ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمَّا يَعْرِشُونَ * ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[١].

فهو سبحانه يوحي ويلهم إلى هذا الحيوان ليتّخذ من الجبال بيوتاً، ثم يأكل من كل الثمرات، ممتصاً عصاراتها الطيبة ليخرج من بطونها شراب شفاء للناس.

بل يذهب النبي موسى عليه السلام إلى أبعد من ذلك، حيث يصرح بأنّ الله تعالى شمل كلّ المخلوقات بمثل هذه الهداية، إذ قال في معروض الإجابة على فرعون عندما سأله عن ربه الّذي يدعو إليه:

﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾[٢].

ونظير ذلك قوله سبحانه:

﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَ الَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾[٣].

تبقى مسألة واحدة وهي انّنا إذا قلنا بأن اهتداء الحيوانات إلى سبل

---

١. النحل: ٦٨ ـ ٦٩. ٢. طه: ٥٠. ٣. الأعلى: ٢ ـ ٣.

معيشتها بشتى أنواعه راجع إلى الجهاز المادي المعبّأ في وجودها وكيانها حسب نظام خاص، فانّ الاستدلال باهتداء الحيوانات هذا يندرج تحت «برهان النظام» ولا يكون برهاناً جديداً .

وإن قلنا بأن اهتداء الحيوانات إلى تلك المسالك والمواقف وخاصة عندما تقوم بعمل ابتكاري، وتختار موقفاً من المواقف المتعددةيرجع إلى حالة تزود بها من جانب شيء خارج عن وجودها يكون هذا البرهان برهاناً مستقلاً، ودليلاً جديداً على وجود ملهم لهذه الحيوانات وراء وجودها، وهو الله سبحانه أو ما ينتهي إليه .

وفي ختام «برهان النظم» يجدر بنا أن نشير إلى ما يمتاز به هذا البرهان على غيره من البراهين، وقد سبق أن أشرنا إلى اثنين منها في مطلع الحديث عن هذا البرهان .

## مميّزات برهان النظام

إنّ برهان النظام يمتاز على البراهين الأُخرى بوجوه:

١. انّ برهان النظم ـ كما عرفت ـ يقوم على مقدّمتين: إحداهما حسّية، والأُخرى عقلية محضة .

أمّا الأُولى: فهي انّ هناك نظاماً بديعاً يسود كلّ أرجاء الكون من الذرة إلى المجرة، وهو أمر تتكفّل بإثباته المشاهدة والملاحظة وما كشفت عنه العلوم الحديثة من السنن والنواميس .

وأما الثانية: فهي انّ العقل بعدما لاحظ النظام، وما يقوم عليه من

المحاسبة والتقدير والهدفية والقصد، والتوازن والانسجام حكم ـ بحكم قطعي ـ بأنّ أمراً كهذا من شأنه أن يمتنع صدوره بمحض الصدفة والاتّفاق، بل لا ينبع إلّا من فاعل قادر عليم ذي إرادة وحكمة وقصد. ولأجل هذا كان برهان النظام من أوضح البراهين وأكثرها بداهة، بحيث يذعن له كلّ واحد حتّى من يتحفّظ تجاه الاستدلال الفلسفي ويتحاشاه ويشكّك فيه.

٢. ان «برهان النظام» لا يحتاج في دلالته إلى إثبات وجود النظام في جميع أرجاء الكون، وجوانب الحياة، بل يكفي في دلالته أن نشير فيه إلى مظهر واحد من مظاهر النظام الكوني، ومورد واحد من موارد التناسق، مثل النظام السائد على جهاز العين، أو جهاز الاذن، أو تركيب الوردة أو مملكة الحيوان مثلاً، وإن جهلنا النظم السائدة في الموارد الأُخرى من الطبيعة والكون.

فانّنا إذا دخلنا في مكتبة عظيمة زاخرة بالمصنّفات والكتب، وأخذنا كتاباً علمياً وتصفّحناه فوجدنا فيه التبويب الجميل والبحث العميق، والاسلوب الأنيق، كفانا ذلك في حملنا على الاعتقاد اليقيني الّذي لا يشوبه ريب بأنّ لهذا الكتاب مؤلّفاً قديراً، وانّ هناك كاتباً عالماً دبج سطوره ورتّب فصوله، وانّه لم يكن وليد الصدفة والاتّفاق، أو نتيجة لجرة قلم عابثة.

٣. انّ «برهان النظام» يتمشّى مع تقدّم العلوم وتكاملها، وانّه يمكن الاستعانة به حتّى مع تزايد الكشوف العلمية، وتطور الحقائق والمعلومات، لأنّها تقدّم المزيد من المصاديق الحية لهذا البرهان.

فلبرهان النظام دلالة دائمة وخالدة على وجود الصانع الخبير، والخالق القدير للنظام الكوني وتجدّد العلوم وتكاملها لا يثير أيّة مشكلة في وجه

هذا البرهان، ولا يبليه، بل يزيده قوة وجدة، وقد أشرنا إلى هذا الامتياز في مطلع برهان النظام .

٤. ان «برهان النظم» سهل المأخذ بحيث يهتدي إليه العالم والجاهل، إذ ما من إنسان له أدنى إدراك إلّا ويميز بين الفوضى والنظام، ويدرك انّ النظام يحتاج إلى منظم، وكلّما ازداد تنظيم الشيء دلّ على زيادة عقل منظمه وعلمه .

وبهذا لا يكون فهم هذا البرهان وتناوله مقصوراً على طبقة خاصة، بل هو برهان جماهيري، ودليل يدركه العموم.[1]

٥. انّ «برهان النظام» بكشفه القناع عن المواهب الإلهية الكريمة السخية في حياة الإنسان والعالم المحيط به يزيد من علاقة المخلوق بخالقه، وحبه له ويدفعه دون إرادة منه إلى التسبيح بحمد ذلك الخالق، والقيام بشكره.

٦. انّ القرآن الكريم أعطى هذا البرهان ـ في مباحثه التوحيدية ـ اهتماماً أكبر، واعتمد عليه أكثر من اعتماده على أي دليل آخر، بل لم يكتف في الاستشهاد به على وجود الخالق، انّما اعتمد عليه في إثبات التوحيدالخالقي والربوبي أيضاً .

فهو تارة يلفت نظر الإنسان إلى السير في الآفاق والأنفس بشكل مطلق ودون تحديد نقطة معينة، إذ يقول تعالى:

﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[2] .

---

١ . هذا الامتياز غير الأوّل، فمصب الكلام الأوّل هو بداهة أركان البرهان، وانّه بحيث لا يحتمل جدلاً، ومصب الكلام هنا هو بساطة وعمومية هذا البرهان .

٢ . فصلت: ٥٣ .

ويقول: ﴿قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمٰواتِ وَ الأَرْضِ وَ مَا تُغْنِي الآيَاتُ وَ النُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾[١].

وتارة يلفت النظر إلى آيات آفاقية خاصة، إذ يقول سبحانه:

﴿خَلَقَ السَّمٰواتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَ أَلْقَى فِي الأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَ بَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ * هَذَا خَلْقُ اللهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلاَلٍ مُبِينٍ﴾[٢].

ويقول: ﴿خَلَقَ السَّمٰواتِ وَ الأَرْضَ بِالْحَقِّ يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَ يُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لأَجَلٍ مُسَمًّى أَلاَ هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ﴾[٣].

وتارة ثالثة يلفت نظر الإنسان إلى نفسه وما فيها من أعاجيب الصنع ودقائق النظام، وأسرار التركيب إذ يقول: ﴿أَوَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ﴾[٤].

ثم يقول مفصلاً: ﴿وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ سُلاَلَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[٥].

ويقول: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[٦].

---

١. يونس: ١٠١. ٢. لقمان: ١٠ ـ ١١.
٣. الزمر: ٥.
٤. الروم: ٨.
٥. المؤمنون: ١٢ ـ ١٤.
٦. التين: ٤.

وبالتالي فانّ القرآن يزخر بالآيات الّتي تلفت الأنظار إلى ما في الكون من أنظمة جميلة وتفصيلاً، وبذلك يولي هذا النوع من الاستدلال من الأهمية ما لا يوليه لأي دليل آخر.

٧. انّ «برهان النظم» لوضوحه، وانّ النظم السائد في الكون لسريانه في جميع أجزائه وذراته قد يغفل الإنسان عن التوجّه إليه فيكون كالعائش في النهار، الغارق في بحبوحة الضوء فانّه يغفل عن وجود الشمس وان توجه إليه البعض والتفتوا إلى وجوده.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الغفلة، إذ يقول سبحانه:

﴿وَ كَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمٰوَاتِ وَ الأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَ هُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾[1].

ويقول سبحانه: ﴿وَ إِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ﴾[2].

ولا عجب فكم منّا من كان ينظر إلى سقوط تفاحة من الشجرة إلى الأرض دون أن يتصدّى لمعرفة سبب ذلك، بينما دفع أحد النوابغ والمفكّرين وهو «إسحاق نيوتن» إلى التحقيق عن علّة سقوطها حينما شاهدها تقع على الأرض ولفتت نظره، حتّى أدى به تحقيقه إلى اكتشاف قانون عام هو «قانون الجاذبية العامة» الّذي كان له مكانة كبرى في العلوم.

وخلاصة القول: إنّه لمّا كان هذا النظام سائداً في كلّ شيء فانّه خفي على غير المحقّقين والمتنبهين أي أنّه كاد لفرط ظهوره أن يخفى على كثيرين.

---

١. يوسف: ١٠٥.　　٢. يونس: ٩٢.

٨. انّ برهان النظام كغيره من البراهين الدالّة على وجود الله يتكفّل بإثبات بعض الجوانب في قضايا العقيدة، وهو انّ لهذا النظام البديع خالقاً عالماً قادراً على خلاف ما يدّعيه المادّيون من أنّ هذا النظام نابع من نفس المادة أو انّه وليدالصدفة العمياء.

وأمّا أنّ هذا الخالق واجب الوجود، أو ممكن الوجود، حكيم عادل أم لا، وماشابه ذلك فهي أُمور خارجة عن نطاق هذا البرهان ورسالته، بل لابد من استفادته من أدلة أُخرى مثل برهان الإمكان والوجوب، أو إبطال الدور والتسلسل أو ماشابه ذلك وناسبه.

ولهذا يتعيّن على كلّ طالب أن يقف أوّلاً على رسالة كلّ برهان ومداه، فلا يطلب منه ما هو خارج عن رسالته، فكلّ برهان يثبت شيئاً من الأشياء وناحية من النواحي لا جميعها كما هو الحال في براهين وجود الله سبحانه.

وسيوافيك لدى مناقشة مازعمه الفيلسوف الانجليزي «ديفيد هيوم» ونقد ما طرحه من اعتراضات على برهان النظام، أنّ بعض اعتراضاته ناشئة من تصوّره الخاطئ بأنّ برهان النظم بوحده يفي بإثبات كلّ ما يدّعيه الإلهيون في باب الخالق من إثبات وجوده وصفاته وأسمائه حتّى عدالته وحكمته.

## ملخّص ما سبق

**تلخّص من هذا البحث أُمور:**

١. برهان النظام من أوضح البراهين الدالّة على وجود الله الخالق بعد برهان الفطرة، وهو يتمشّى مع القول بحدوث المادة وقدمها.

٢. يتألّف برهان النظم من صغرى، وكبرى، ونتيجة.

والصغرى هي إثبات وجود النظام البديع في الكون، وتتكفّل بإثباتها العلوم الطبيعية والنظر والمشاهدة.

والكبرى وهي حكم العقل بأنّ لكلّ كائن نظماً كان أو غير ذلك علّة موجدة.

والنتيجة هي انّ لهذا النظام البديع علّة.

٣. النظم عبارة عن الترابط والتعاون بين أجزاء مجموعة واحدة لتحقيق هدف معين بحيث يكون كل جزء في هذه المجموعة مكملاً لها، ويكون فقدانه موجباً لعدم تحقّق الهدف المطلوب منها.

٤. النظام هو الفارق بين فعل التدبير وفعل الصدفة، فما كان منظماً كالقصر المشيد على أحسن هندسة كان من فعل الفاعل المدبّر الحكيم، وما كان

فوضى كالتل المكوم بعشوائية من المواد الإنشائية كان وليد الصدفة العمياء، وهذا هو الضابطة الثابتة للتمييز بين وليد التدبير ووليد الصدفة.

٥. الإلهي يشارك المادي في الاعتراف بالعلل والأسباب الطبيعية كما تشهد بذلك مؤلّفاتهم الفلسفية، ويصرح به القرآن الكريم. ويخالفه في إرجاع مجموعة الأسباب والمسببات إلى علّة عليا على العكس من موقف المادي الّذي ينكر هذه العلّة العليا.

٦. خلاصة ما يستفاد من مشاهدة الظواهر الكونية المختلفة، والعلاقات السائدة في عالم الفضاء والنبات، والحيوان، والإنسان والجماد، هو «النظام» بمعنى الترابط والتنسيق والمحاسبة والدقة والهدفية، وكل ذلك يدلّ على وجود خالق مدبر عليم وراء هذا النَظام الكوني البديع.

٧. حساب الاحتمالات وهو صورة أُخرى من برهان النظام يقتضي باستحالة توفر الحياة على الأرض، المشروطة باجتماع ملايين الشروط والعلل الطبيعية، وبنسب دقيقة متنوّعة، عن طريق الصدفة، لأنّ ذلك الاحتمال يكاد يصل إلى حد الصفر الرياضي..

٨. التوازن السائد بين أشياء الكون، والضبط الحاكم عليها وخضوعها لنسب ومقادير خاصة متناسبة، يعتبر صورة ثالثة لبرهان النظم، وهو يدلّ على وجود عقل جبار، وفاعل حكيم خبير، وارادة عليا أرسى هذا التوازن اللازم للحياة وهذا الضبط الّذي يكبح جماح الأشياء، ويحد من نموها المطّرد المضر بما أقر من قوانين وأقام فيها من أجهزة وسنن.

٩. اهتداء الحيوانات إلى اختيار ما يصلحها عند موارد غير متوقعة،

وابتكار بعض المواقف من الأدلّة الأُخرى على وجود الله .

١٠. اهتداء الحيوانات إن كان ناشئاً من نظام تركيبها العضوي فهو يعتبر صورة رابعة لبرهان النظم، وإن كان بإلهام الله ووحيه كان دليلاً مستقلا .

١١. يمتاز برهان النظم على غيره من البراهين بأُمور هي: انّه برهان حسّي عقلي، ولهذا فهو برهان بديهي، وهو لا يحتاج إلّا إلى إثبات جانب من النظام، كما ويتمشّى مع تقدّم العلوم، وهو برهان سهل المأخذ، ويتضمّن بيان النعم الإلهية، وقد اهتّم به القرآن الكريم أكثر من البراهين الأُخرى .

**أسئلة حول برهان النظم**

**(١)**

## هل للنظم وجود في الواقع الخارجي؟

ليس هناك في عالم الطبيعة من يدرك هذا النظام بالمعنى الّذي ذكرناه إلّا «الإنسان» ولولاه لم يكن للنظم أي مفهوم واقعي، (أو بالأحرى أي واقعية خارجية).

وبعبارة أُخرى: انّ العالم ـ بصرف النظر عن الإنسان ـ لا يختلف بين منظمه، وغير منظمه، أي انّ الساعة المنظمة لا تختلف عن الأوراق المبعثرة في الجو، في نظر الفارة والبقرة مثلاً، فانّهما ينظران إلى الساعة والأوراق المبعثرة بشكل واحد دون تفريق بينهما.

وهذا يعني انه لاوجود لما يسمّى بالنظم إلّا من وجهة نظر الإنسان بحيث لو لم يكن هناك إنسان لما كان للنظم أي مفهوم أو وجود في الواقع الخارجي.

**الجواب**

قبل الإجابة على هذه الشبهة لابد أن نعرف انّ هذا الإشكال ممّا اعتمد عليه «الوجوديون» ويعطونه أهمية كبرى، ويغرون به البسطاء من الناس، فهم يقولون: إنّ هذا الكون ليس سوى أمواج خالية عن أي تعيّن أو تطوّر،

والإنسان هو الّذي يضفي على هذه الأمواج أوصافاً وألواناً ويحدد لها تواريخ ويعطيها تعيّنات ومعاني، ثم يقضي بنفسه بأنّ هذا منظم، وذاك غير منظم، ولولا هذا الإنسان لكان الكون بلا معنى، ولا تحديدات .

ونقول في الجواب على هذه الشبهة: إنّ هذا الإشكال مبني على أنّ صاحبه لا يرى العلم طريقاً وكاشفاً عن الواقع، ويتصوّر انّ الواقعيات وليدة الذهن البشري، وهذا هو محط النزاع بين «المثاليّين» و «الواقعيّين»، فانّ «المثاليّين» الذين يعبر عنهم في الفلسفة الإسلامية بالسوفسطائيّين لا يرون للعلم صفة الطريقية، ولا يعتبرونه كاشفاً عن الخارج، وذلك لأنّهم بين منكر للعالم بالمرة، وبين شاك أو مشكّك فيه .

وأمّا «الواقعيون» فهم يرون انّ علم الإنسان كاشف عن الواقعيات الثابتة خارج الذهن لا انّ الواقع وليد العلم، أونسج الذهن .

فالمثلث، أوالشمس البازغة، أو الشجرة المثمرة التي نعلم بها، ما هي ـ في الحقيقة ـ إلّا أُمور حقيقية موجودة في الواقع الخارجي، بصرف النظر عن وجود الإنسان وعن ذهنه وعلمه، وقد توصل الإنسان إلى إدراكها عبر الأجهزة والأدوات التي زوّد بها بحيث لولا الإنسان ولولا إدراكه لهذه الأُمور والأشياء، لكان لها واقعية ووجود خارجي، وقف الإنسان عليها أم لم يقف .

بذلك يتبيّن انّ الإشكال المذكور، يقوم على مسلك المثاليّين السوفسطائيّين المرفوض في الأوساط العلمية، فانّ الادّعاء بأنّ النظم السائد في الكون ممّا يدركه الإنسان وحده بحيث لو انتفى وجود الإنسان لما بقي للنظم مفهوم ولا واقع، هو عين ما يدّعيه المثاليّون والسوفسطائيّون، إذ ما الفرق

بين إدراك «وجود» الشمس والقمر والشجر، وإدراك «الاتّصال الوثيق والتعاون العميق بين أجزاء الظاهرة المادّية لتحقيق هدف معين»؟

أفهل يمكن أن يتفوّه عاقل بنفي وجود القمر والشمس والشجر ويقول بأنّه لولا الإنسان لما كان لوجود هذه الأشياء معنى، ولا واقعية؟ فإذا لم يكن هذا الموقف ممّا يرتضيه عاقل فكيف يمكنه القول بأنّ النظم بمعنى «الاتّساق والتعاون السائدين بين أجزاء الظواهر المادّية لتحقيق غاية معينة» ممّا يدركه الإنسان وحده بمعنى انّه من وليد ذهنه بحيث لولاه لما كان لهذا النظم أي وجود في أشياء الطبيعة؟

**وحاصل القول:** إنّ الإنسان يدرك ـ بدرك كاشف ـ فرقاً واقعياً ثابتاً، خارج الذهن البشري بين الساعة المصنوعة بأحسن وجه، والأوراق المبعثرة المتطايرة في الجو، حيث يرى في الأوّل ملامح الترابط والاتساق والتعاون بين أجزائه لتحقيق هدف معين، وهو بيان الزمن والوقت، ويفتقد مثل ذلك في الثاني.

وتلك واقعية راجعة إلى نفس الموجودين سواء أدرك الإنسان ذلك أم لا؟

أسئلة حول برهان النظم

(٢)

## هل النظم المحدود يكشف عن دخالة الشعور؟

إنّ شمول النظم لبعض الموجودات والظواهر الطبيعية الواقعة في إطار العلم البشري لا يدلّ على شمول هذا النظم وسريانه في الكون كلّه، فانّ ما وقع عليه إدراك الإنسان من هذا العالم هو أقل بكثير ممّا لم يقع عليه إدراكه،ومع ذلك كيف يمكن أن يستكشف من هذا النظم القليل المحدود دخالة الشعور في تكون النظام الكوني كلّه، في حين من المحتمل أن تكون هناك عوالم خارجة عن نطاق إدراكه يسودها الفوضى والهرج والمرج ممّا لم يدركه الإنسان ولم يقع ضمن مدركاته ومعلوماته؟

**الجواب:**

إنّ الإجابة على هذا السؤال واضحة، إذ حتّى لو فرضنا انّ الإنسان لم يقف على تلك العوالم الخارجة عن ادراكه فانّ هذا لا يدلّ على خلوها عن النظام، فكيف يحكم المادّي ـ بقاطعية ـ بأنّه لا مجال للاعتقاد بدخالة الشعور في تكون هذا العالم، هذا أوّلاً.

وأمّا ثانياً، فانّ مايدركه الإنسان من النظام البديع السائد في

المحيط الطبيعي الواقع تحت إدراكه يكفي لإثبات دخالة الشعور والعلم في تكوّنه وإيجاده.

فانّ العين ـ على سبيل المثال - بما فيها من دقة الصنع وعمق التركيب، إذا لوحظت بكافة أجهزتها وأغشيتها ومياهها وما يسود فيها من الترابط والاتّساق والتعاون لتحقيق هدف خاص وهو الإبصار، وما بين هذه الحاسّة وسائر أعضاء الجسم من التعاون، حكم الإنسان ـ من فوره ـ بأنّ هذا النظم (بالمعنى المذكور) لا يمكن أن يوجد إلّا بدخالة شعور وقصد، دون أن يحتاج في حكمه هذا إلى الإحاطة بعموم الكون كما توهّم المعترض.

ونمثّل لذلك بمن يدخل في مكتبة كبرى ويتصفّح كتاباً من كتبها، وبعد أن يقف على سطر منه يسود فيه الترابط والتناسق والتعاون بين السطور والفصول الّذي يتوقف عليه بيان أمر خاص، فانّه يذعن من فوره بوجود مؤلّف عاقل وقدير وراء هذا الكتاب، سواء تفحّص بقية الكتب الموجودة في تلك المكتبة أو لا، فانّ في النظم والنسق الموجود في الكتاب المذكور كفاية للدلالة على وجود مؤلّف قادر.

إنّ الإنسان الّذي ينظر إلى الطبيعة المحيطة به بواسطة الأجهزة الّتي زوّد بها كلّما تفحّص أكثر، وقف على مزيد من النظم والترابط والتناسق في أجزاء الطبيعة ولم يقف أحد إلى الآن على مورد واحد يسوده الفوضى ويعمّه اللانظام والعشوائية.

## العلماء المحقّقون والاعتقاد بدخالة الشعور

إنّ جهود العلماء وما يجرونه من اختبارات وفحوص بالميكروسكوب أو التلسكوب يدلّ على أنّهم يعتقدون في قرارات نفوسهم بسيادة نظم دقيق في أرجاء الطبيعة، ولهذا فهم يجتهدون غاية الاجتهاد لاكتشاف النواميس والقوانين الحاكمة في الطبيعة للانتفاع بها في الحياة البشرية، ولو لم يكن عندهم مثل هذا الاعتقاد لما تجشّموا عناء الفحص والاختبار والتحقيق، إذ لا معنى لذلك لو كان العالم في نظرهم فوضى لا نظام له ولا قانون .

ولا يحصل مثل هذا الاعتقاد القطعي بوجود النظم إلّا بعد الاعتقاد بدخالة الشعور والعقل والقصد في تكون النظام الكوني، فلولا هذا الاعتقاد لما أمكن أن يدّعي العالم الفاحص القطع بوجود النظام في الكون، ولهذا قلنا فيما مضى انّ المادي المنكر للصانع الحكيم بلسانه، مؤمن بذلك بوجدانه وضميره، إذ لا شك انّ المادي والإلهي يقفان على صعيد واحد من حيث الاعتقاد بسيادة النظم في هذا الكون، ولهذا يتساويان في الفحص عن الضوابط والنواميس الطبيعية، وهذا يعني انّهما يعتقدان قبل ذلك بوجود تلك الأنظمة والنواميس، وإلّا لما كان لبحثهم وتحقيقهم مبرر، ولا يصحّ الاعتقاد القطعي بوجود النظم إلّا بعد الاعتقاد بدخالة الشعور والقصد في تكون العالم ولولا الاعتقاد الأخير لما أمكن للباحث أن يدّعي القطع بوجود النظم فانّ الاعتقاد بالتصادف لا ينتج القطع بالنظام بل أقصاه هو احتماله .

وبتعبير آخر انّ السعي لاكتشاف النواميس والقوانين في الطبيعة ناشئ

من القطع بوجود النظم في الكون، وهو بدوره ناشئ من الاعتقاد بدخالة الشعور والقصد في إيجاده، فهذا هو الّذي دفع العالم الفاحص ـ مادّياً كان أو إلهياً ـ إلى الإيمان القطعي بسيادة النظام في الكون، إذ انّ الاعتقاد بدخالة التصادف في نشأة الكون لا يمكن أن يحمله على الاعتقاد بسيادة النظام فيه على وجه القطع، لانّ القول بالتصادف لا يورث الإذعان بوجود النظام القطعي في العالم.

إنّ العالم الّذي يجلس وراء المجهر ليقف على النواميس الحاكمة في الخلية أو الدم لو سألناه: ما الّذي دفعك إلى الجلوس وراء المجهر وتجشّم عناء الفحص؟ لأجاب: بأنّ هناك نظاماً سائداً في هذه الكائنات أُريد أن أكشف القناع عنه، فإذا سألناه ثانية: ومن أين علمت بسيادة النظم على الكون علماً قطعياً؟ فإن أسنده إلى القول بدخالة الشعور والعقل في تكون العالم صحّ له ادّعاء الإذعان القطعي بوجود النظم، وإن أسنده إلى التصادف لم يصحّ له ادّعاء القطع بوجود النظام، لأنّ التصادف لا يحمل إنساناً على الاعتقاد القطعي، لأنّ معنى التصادف هو انه «يمكن أن يكون كذا أو كذا» ومثل هذا لا يورث العلم القطعي ولا ينتجه.

## اسئلة حول برهان النظم
## (٣)

# هل النظم من نسج الخيال البشري؟

ليس في الكون أي واقع للنظام الّذي يدّعيه الناس فانّ ما يسمّيه الإنسان منظماً، انّما هو من نسج تخيّله، أي انّه بتخيّله يضفي على الكون وما فيه «نظماً»، كما يفعل ذلك مثلاً في ليلة مقمرة عندما تقع عيناه على قطع متناثرة من الغيوم فيتخيّل إحداها على هيئة أسد، والأُخرى على هيئة بعير، في حين نعلم أنّه ليس هناك أيّة أنظمة بحسب الواقع، بل هي أشباح وصور وأشكال خياليّة نشأت من تخيّل ذلك الإنسان المتطلّع في السماء، ولو صحّ إطلاق النظام عليه لما كان له مبدأ إلّا حركة الريح غير الشاعرة بفعلها فليكن هذا النظام المتصوّر في العالم مثل هذه الأشباح والصور، أي انّ النظام المدّعى في الكون إمّا أنّه أمر خيالي من نسيج الخيال، أو انّه ـ على فرض وجوده ـ نظير السحب التي أوجدتها الصدفة.

ويشبه هذا ما إذا ملأ أحد بندقية صيد بكمية من الصبغ الأسود ـ مثلاً ـ ثم أطلق ذلك الصبغ بإطلاقة من بندقيته على ستار أبيض، فانتشر الصبغ على ذلك الستار وبرزت من ذلك صور بديعة تكاد تشبه حيواناً أو زهرة، في حين نعلم أنّ كلّ ذلك لم يتحقّق عن شعور وقصد فالنظام الحاصل في الستار من رش الصبغ وليد الصدفة.

**الجواب:**

إنّ هذ الإشكال ناشئ من خطأ المعترض في تفسيره للنظم، وتحديده لمفهومه.

وبعبارة أُخرى: انّ صاحب هذا الاعتراض استخدم وصف النظم في ما لم يكن من مصاديق النظم، وإليك بيان ذلك:

إنّ النظم ـ كما سبق تعريفه ـ هو عبارة عن «الترابط والتناسق والتعاون بين أجزاء مجموعة واحدة لتحقيق هدف معين بحيث لو ارتفع أحد تلك الأجزاء لاختلّت المجموعة وفقدت الأثر المترتب عليها».

فالساعة وغيرها من المصنوعات التي يتّسم تركيبها بالترابط والاتّساق والتعاون بين أجزائها على النحو المذكور، هي من مظاهر النظام بالمعنى الّذي عرفت للنظم.

فإذا كان هذا هو حقيقة النظام فلندرس معاً المثالين اللّذين ضربهما المعترض لنرى هل هما من مصاديق النظام أم لا ؟

إنّ النظر في ذينك المثالين يقودنا إلى الحقائق التالية، أو انّه يتطلّب طرح الأُمور التالية:

**أوّلاً:** هل قطع السحب المتناثرة التي يتخيّلها الناظر في السماء على هيئات وصور حيوانية معينة تخضع لمثل هذا الترابط والتعاون والتناسق الّذي تترتب عليه غاية معينة حتّى يصلح للتمثّل به في المقام أم لا؟

لاشك انّه لايوجد مثل هذه المواصفات في تلك القطع المتناثرة من السحب، فأيّ اتّصال يحكم على أجزائها؟ وأي تعاون يقوم بينها وبين

بقية القطع؟ وأيّ هدف ينشد من أشكالها التي تخيّلها الرائي؟

فهل يكون مجرد انضمام بعضها إلى بعض على وجه الاتّفاق اتّصالاً وتعاوناً على الوجه الّذي يحقّق غاية خاصة؟

إنّ أقصى ما يمكن أن يدّعيه الإنسان في هذه السحب هو أنّها اتّخذت لنفسها أشكالاً بديعة وهيئات جميلة تستحسنها الطباع .

وهكذا الحال في الصبغ المرشوش من البندقية بهدف اللعب على الستار الأبيض الّذي تتكون منه هيئات جميلة وأشكال بديعة .

ولكن هذا الجمال الخيالي شيء، والنظام الملحوظ في الكون بالمعنى الّذي ذكرناه للنظام شيء آخر .

والشاهد على أنّ ذلك الجمال الّذي ربّما يدركه الإنسان المرهف الذوق من السحب المتبدّدة في الجو، أو الصبغ المرشوش على الستار هو غير النظم، اختلاف الناس في درك هذا الجمال بل واعتباره .

فليس هذا الجمال ممّا تدركه جميع الأذواق بشكل واحد، فقد يستحسنه بعض ويصفه بالجمالية، وقد لا يستحسنه آخرون ولا يصفونه بذلك، في حين لا يختلف في النظام السائد في الساعة أحد، كما لا يرتبط تقييمه باختلاف الأذواق والسلائق، وهذا هو الفرق الواضح بين المقامين، وهذا هو المصحّح لان ينسب أحدهما إلى أنّه من قبيل نسج الذهن دون الآخر .

فانّ كلّ من التفت إلى الساعة اعترف فوراً بوجود نظام سائد على أجزائها دون اختلاف، وهذا بخلاف السحب المتناثرة أو الصبغ المرشوش فانّ كل واحد من الناظرين إليها يصفها حسب ما يؤدّي إليه تخيّله الّذي يختلف عن تخيّل غيره .

فقانون الجاذبية العامة، وانكسار النور وقوانين الزهرة ممّا لا يختلف في فهمها الشرقي والغربي، مهما اختلفت سلائقهما وأذواقهما، إذ ليست للسلائق والأذواق أي دخالة أو مجال في تقييمها لكونها أُموراً واقعية وذات معايير ثابتة في معزل عن ذوق الإنسان وتخيّلاته وتصوّراته .

**وثانياً:** انّ النظام انّما يكون بحيث يمكن أن يصل الإنسان بالسير على نهجه، واتّباعه إلى نتائج معلومة وقطعية، كما نشاهد ذلك في الحياة البشرية .

فالإنسان يبني أكثر نشاطاته التكنولوجية واختراعاته العلمية على أساس النظم والنواميس والقوانين الطبيعية الّتي اكتشفها من الكون المحيط به .

ولهذا استطاع أن يطلق الأقمار الصناعية إلى الفضاء، وينزلها على القمر في الوقت المحدّد وبالسرعة المعينة، وفي المكان المطلوب لها. ولولا وجود هذه النظم لما استطاع أن يتوصّل إلى معرفة النتائج سلفاً، ولما استطاع أن يتنبّأ بموعد الهبوط على وجه التحديد، ومكان النزول بشكل معلوم ومطلوب، وبالتالي لما استطاع أن يصل إلى هذه الغايات من دون أن تخطأ حساباته .

في حين لا يمكن بناء هذه الأعمال التي تستلزم المحاسبة والنظام، على الصور والهيئات المتخيّلة والّتي يتصوّرها المعترض انّها من مصاديق النظام .

**ثالثاً:** انّ النظم والمنظم قابلان للتكرار إذا روعيت نفس المحاسبات والنسق فيمكن مثلاً إيجاد آلاف الساعات من نوع الساعة المعيّنة بينما لا تكون الصور المتخيّلة في المثالين السابقين قابلة للتكرار، فقد لا تتكرر نفس المناظر التي حدثت من أوّل إطلاقة للأصباغ بالبندقية، وإن تكرر الإطلاق والرش بذات البندقية عدّة مرات .

### أسئلة حول برهان النظم
### (٤)

# هل مصلحة الإنسان هي الملاك في تقييم النظام؟

إنّ ما يسمّيه الإلهي نظاماً في العالم ليس إلّا شرائط إعدادية لتحقّق مصالح الإنسان، ولأجل ذلك يسمّي هذه الشرائط المرتبطة بحياته نظاماً مع أنّ هذه الشرائط ليست لها أيّة صلة بحياة سائر الموجودات.

وعلى ذلك فالشيء المسمّى بالنظام السائد في الكون ليس إلّا نظاماً نسبياً (لكونه يرتبط بحياة الإنسان ومصالحه خاصة) لا نظاماً مطلقاً، ولهذا فلا يمكن الاستدلال به على دخالة الشعور والقصد في تكوّن العالم.

**الجواب:**

إنّ ما ادّعاه القائل بأنّ «ما يسمّيه الإلهي نظاماً ليس سوى شرائط إعدادية تحقّق حياة الإنسان وتضمن مصالحه» دعوى بلا دليل، فانّ هناك أنظمة كثيرة يعترف بها الإنسان في فحوصه واختباراته في الكون دون أن يكون لها في بادئ النظر ولا في ثانيه أي صلة بحياة الإنسان، بل وحتّى لو كان لها صلة ـ في الواقع ـ بها فانّها ليست موضع التفاته، وذلك نظير النظام السائد في الذرة الّذي وقف عليه العلم الحديث، ونظير النظام السائد في أجسام الحيوانات التي لا

ترتبط بحياة الإنسان أو لا يلتفت الإنسان إلى صلتها بها خلال فحصه واكتشافه، وكالنظام السائد في عالم الكواكب والنجوم من الثوابت والسيارات وما بينها من الفواصل، وغير ذلك ممّا وقف أو يقف عليها الإنسان في تحقيقاته ويخبر عنها دون أن يكون ملتفتاً إلى ما لها من الارتباط بحياته، ومصالحه.

فلا يمكن أن توصف كل تلك النظم بأنّها نظم نسبية، لأنّها لا تعدّ نظماً إلّا عندما تقاس إلى حياة الإنسان ومالها من الدور في تحقيق مصالحه، وتلبية حاجاته الحياتية، لأنّها قد لاتمت إلى الإنسان وحياته ومصالحه بصلة، أو أنّ مكتشفها لم يكن حال كشفه لها ملتفتاً إلى نسبتها إلى حياة الإنسان وصلتها بمصالحه ومتطلبات معيشته.

ثم إنّنا لو سلّمنا بما يدّعيه القائل، فانّ النظام الواقع في طريق حياة الإنسان المحقق لمصالحه هو بنفسه أوضح دليل على دخالة الشعور والقصد، فهو ـ بما جعل عليه بحيث يعود على الإنسان وحياته بالفائدة والنفع ـ يدلّ على أنّ هناك صانعاً عاقلاً قادراً قد رتّب الشرائط وهيّأها بحيث تحقّق مصالح نوع من أنواع الموجودات وتضمن حياته وبقاءه، وإن لم تكن هذه الشرائط مناسبة لغيره.

لنفترض معهداً مزوّداً بأنواع الأدوات العلمية والوسائل والآلات التربوية والرياضية المناسبة ـ من حيث أنظمتها ـ لتعليم الطلاب والطالبات وترقيتهم في مدارج العلم.

فإنّ هذه الأدوات والآلات وما يسودها من الترتيب والتنظيم لها صلة بحياة الطلاب والطالبات، وليس لأحد أن ينكر ذلك وإن لم تمت هذه

الأدوات والآلات والوسائل بحياة واحتياجات طوائف أُخرى من المجتمع كالجنود أو المرضى، بصلة.

أفهل يمكن لأحد أن ينفي دخالة الشعور في النظام الملائم للمدرسة، واحتياجات الطلاب والطالبات بحجة انّ هذا النظام لا يرتبط بحياة الأصناف الاجتماعية الأُخرى، ولا يحقّق متطلباتهم، ولا يناسب احتياجاتهم، فإذن هو نسبي وحيث كان نسبياً لم يكن مطلقاً، ولهذا لا يدلّ على دخالة الشعور أم انّه يعترف بأنّ المناسبة والملائمة وإن كانت بين تلك الأدوات والوسائل وبين حياة صنف معين خير دليل على وجود شعور وراءها وإن لم يكن لها ارتباط بحياة الآخرين أومناسبة مع احتياجاتهم ومصالحهم؟

## أسئلة حول برهان النظم
## (٥)

# هل يكون النظام نتيجة الصدف التدريجية؟

إنّ النظام لا يمكن أن يكون وليد الصدف إذا كان عدد الصدف محدوداً ومعدوداً والمواد المتفاعلة قليلة.

وأمّا إذا كان عدد الصدف كبيراً جداً جاز أن تكون المصادفات والوقائع الاتفاقية المتلاحقة منشأ لحصول النظام، وتواجد الشيء المنظم، وذلك لأنّ القائل بالصدفة لا يدّعي انّ النظام السائد في العالم حصل دفعة واحدة حتّى يكون ذلك أمراً مستحيلاً في نظر العقل، وانّما يدّعي ان المصادفات غير المتناهية أوجدت في كل مرة جزءاً من النظام، وهكذا تلاحقت هذه الأنظمة الجزئية إلى أن تحقّق هذا النظام الهائل الكامل.

فاحتمال حصول «خلية منظمة» عن طريق الصدفة دفعة واحدة ـ مثلاً ـ احتمال يستنكره العقل، ولا يقيم له وزناً، وأمّا إذا كان عدد المصادفات كبيراً فلا مانع من أن يحصل النظام الكامل تدريجاً حينئذ، وذلك بأن تتلاحق جوانب من النظام، وتحدث شيئاً فشيئاً، في الآونة بعد الأُخرى، حتّى يحصل هذا النظام الهائل الكامل، ففي هذه الصورة يكون احتمال حصول «الخلية المنظمة» عقيب الصدفة الكثيرة، احتمالاً مقبولاً وغير مستبعد في نظر العقل، وهكذا الحال في سائر الأنظمة الموجودة في الأشياء الأُخرى.

الجواب:

إنّ الإجابة على هذا الاعتراض تكون من وجوه:

أوّلاً: انّ الإنسان الفاحص في المخلّفات الأثرية، وبقايا الحضارات السابقة إذا وقف على قطع أثرية قديمة (كالكيزان الخزفية والأواني المعدنية المنقشة، وغيرها ممّا دلّت على مرور أزمنة طويلة على وجودها في الأطلال وتحت التلال، قد تبلغ مائة ألف سنة مثلاً) لا ينسب تكوّن هذه القطع الأثرية إلى الصدفة، حتّى لو كان مادّي الاتّجاه والتفكير، مع إمكان احتمال تكوّنها من الصدفة في تلك المدة الطويلة، بل نجده على العكس من ذلك يستدلّ بها على وجود صنّاع مهرة وحضارات وثقافات، وتقاليد خاصة لمن صنعوها، وعاشوا في تلك المنطقة، وعلى غايات لهم من وراء تلك الأشياء المصنوعة بدقة، وظرافة، وجمال.

فلماذا لا يذهب «المادي» إلى احتمال تكون هذه الأشياء عقيب مصادفات طويلة وعديدة تلاحقت خلال أزمنة متمادية، خاصة انّ كلّ ما يدخل في صنع هذه القطع الأثرية كالكيزان الخزفية أوالأواني المعدنية من عناصر، موجودة بعينها في الطبيعة، وفي تلك التلال أو الكهوف؟ترى عندما نقف على بقايا قصر متهدم تحت أكوام التراب، قد استخدم في بنائه الطين والصخر والأخشاب والحجر ومضى على اندثاره آلاف الأعوام لماذا لا يحق لأحد ـ عقلاً ـ أن يدّعي بأنّ هذا القصر المندثر قد وجد ـ يوم وجد ـ نتيجة حوادث اتّفاقية، وبسبب أحداث عديدة وقعت على نحو الصدفة، مثل أن يكون

طوفان هائج هو الّذي قلع الصخور من الجبال، وقطع الأخشاب من الأشجار، وجلب المياه من البحار، وخلطها بالتراب، ثم انتهى الأمر ـ بعد سلسلة من التفاعلات الاتّفاقية المتكررة والمصادفات العديدة جداً إلى قيام ذلك القصر وانتظام تلك الصخور والأحجار والطين على هيئة أُسس وجدران، وسقوف وحيطان، وأبواب ونوافذ، وسطوح وشرفات؟!

أليس ذلك لأنّ العقل، كلّما شاهد آثار الاتّساق والانسجام والترابط والتعاون بين مجموعة من الأشياء والأجزاء على نحو يحقّق غاية معينة، وهدفاً خاصاً يأبى أن ينسب ذلك إلى الصدفة والاتّفاق؟

**ثانياً:** انّ كثرة الصدف، وان كانت تؤدّي إلى احتمال تكون بعض النظام، إلّا أنّ هناك احتمالاً آخر وهو أنّ صدفة واحدة من تلك الصدف يمكن أن يقضي على ذلك النظام البسيط الجزئي الحاصل من الصدف السابقة.

ولأجل هذا لا يمكن أن ننسب «النظام الكامل» إلى الصدف المتعدّدة الكثيرة في الأزمنة المتمادية، إذ انّ كثرة الصدف كما يمكن انّ تؤدي إلى حصول شيء من النظام كذلك يمكن أن تؤدي صدفة واحدة إلى انهيار كلّ ما وجد في السابق.

ولتقريب هذا المعنى إلى الذهن نأت بالمثال التالي:

لو انّنا جمعنا في برميل كبير مائة قطعة من الآجر مرقّمة من واحد إلى مائة، ثم خضضنا ذلك البرميل عشرات المئات لتنتظم تلك القطع فوق بعضها بالترتيب العددي عن طريق الصدفة، فاحتمال أن يتحقّق ذلك بفعل الصدف

هو بنسبة واحد إلى مائة، وهذا الاحتمال وإن كان غير مستبعد إلّا انّ احتمال ان تؤدّي هزة أُخرى وصدفة أُخرى إلى انهيار ذلك النظام الجزئي، واضمحلاله أمر وار[illegible] هو أقوى بكثير من الاحتمال الأوّل، ولهذا لا يمكن أن نعول على فكرة الصدف الكثيرة في حصول النظام الكامل .

وبعبارة أُخرى: انّ الصدف العديدة وإن كان من المحتمل انّ تنتهي إلى النظم الجزئي لكنّه في الوقت نفسه يحتمل ان يقضي بعض هذه المصادفات على ما تحقّق من النظم الجزئي أثر المصادفات السابقة، فالمصادفات الكثيرة سيف ذو حدين يمكن أن تبني ويمكن أن تهدم. واحتمال الهدم أقوى بكثير من احتمال البناء.

**ثالثاً:** انّ الموجودات الطبيعية والمصنوعات البشرية أمام هذا الاحتمال (أي احتمال نشأتها بالصدفة) سواء، فانّ العناصر الموجودة في المصنوعات البشرية كالساعة مثلاً هي عين العناصر الّتي تتألف منها الموجودات الطبيعية كالجسم الإنساني، فلماذا تقوم الطبيعة وبطريقة الصدف بصنع القسم الثاني دون القسم الأوّل؟ فكما أنّ العناصر الّتي تتكون منها الأشياء الطبيعية موجودة في الطبيعة، كذلك العناصر الّتي تتألف منها الأدوات والآلات الصناعية هي الأُخرى موجودة في الطبيعة أيضاً، فلماذا تقوم الطبيعة بصنع الدابة والشجرة بسبب الصدف ـ حسب زعمهم ـ ولا تقوم بصنع الساعة وماشابهها مع أنّ مقوّمات الجميع برمّتها موجودة في نفس الطبيعة؟ وما الفرق ـ ترى ـ بين هذين الصنفين من الكائنات .

أليس لو صحّ إمكان حصول الساعة وماشاكلها بسبب الصدفة وجب

أن نجد في غابات الأمازون أو في صحارى الجزيرة العربية الّتي قلّما يتفق أن يمر بها إنسان، أنواعاً عديدة من الساعات وغيرها من المصنوعات البشرية ؟

إنّ العجيب هو أنّ الذين ينسبون تكون النظام السائد في الكون إلى الصدفة لا يقبلون أن يتفوّه أحد بأنّ قطع الساعة المصنوعة انضم بعضها إلى بعض على هيئة ساعة ـ بعد أن كانت مفكّكة ـ وذلك بسبب الصدفة فضلاً عن حصول نفس أدواتها بهذا الطريق مع أنّ الأوّل (وهو انضمام القطع المصنوعة المفكّكة إلى بعضها) أقرب إلى التحقّق عن طريق الصدفة، من الثاني (وهو نشأة أصل القطع بالصدفة) !

كما أنّ من العجيب أيضاً أن يعدّ الناس ما يقوم به الإنسان ـ في ضوء علومه وتحقيقاته ـ بصنع بعض الفيتامينات والهورمونات بالوسائل العلمية الدقيقة بحيث لا تتفاوت ولا تختلف ـ من حيث الكيفية والفوائد والآثار ـ عن نوعها الطبيعي، دليلاً على نبوغ البشر وقوة فكره، مع أنّ نماذجها الأصلية موجودة في الطبيعة، مثلاً بمثل، فلماذا لا يعدها هؤلاء دليلاً على شعور صانعها وموجدها، وقصده؟

إنّ النظم السائد على الكائن الطبيعي مثل البروتين أعظم، وأكثر تعقيداً من النظام السائد في جهاز الساعة، فهي تحتوي على نسب دقيقة في عناصرها، بحيث لو اختلّت لاستحال وجود البروتين، فكيف يذعن هؤلاء بدخالة الشعور والقصد في تكون الساعة ونشأة غيرها من الآلات والمصنوعات البشرية، وينكرون ذلك في نشأة ماهو أعقد منها كالبروتين؟

## أسئلة حول برهان النظم
## (٦)

# هل برهان النظام برهان تجريبي؟

يعتبر برهان النظم -كما عرفت- من أبسط وأقرب الأدلّة على وجود خالق لهذا الكون.

بيد انّ هناك بين علماء الغرب من أخذ على هذا البرهان بعض المآخذ وأورد عليه بعض الاعتراضات ممّا جعل البعض يتصوّر -خطأ- انّ هذا البرهان قد فقد قيمته واعتباره.

ومن أبرز من أخذ على هذا البرهان هو الفيلسوف الانجليزي الاسكتلندي المولد «ديفيد هيوم» (المولود عام ١٧١١ م والمتوفّى عام ١٧٧٦ م).

فقد تعرض «هيوم» في كتابه «المحاورات»[1] لبرهان النظم بالنقد والاعتراض ويبلغ مجموع مآخذه واعتراضاته على هذا البرهان ستة مآخذ،

---

١. الكتاب مؤلف على شكل حوار بين شخصين افتراضيّين أحدهما يمثل مشكّكاً في برهان النظم، باسم فيلون، والآخر يمثل مدافعاً عن ذلك البرهان باسم كلئانتس، وقد نشر الكتاب المذكور بعد وفاة «هيوم» الذي كان يعد من أكبر الفلاسفة المشكّكين.

بيد أنّ اثنين منهما ـ في الحقيقة ـ يرجعان إلى برهان النظم، وأمّا الباقي فلا علاقة له بهذا البرهان، وان توهم المعترض صلتها به، وسوف نذكر في هذا الفصل الاعتراضين المرتبطين بهذا البرهان ونتناولهما بالدراسة والتحليل، والإجابة والرد، كما سنذكر في نهايته بقية الاعتراضات حتّى يعرف القارئ بنفسه عدم توجه هذه الاعتراضات إلى «برهان النظم» وانّما هي اعتراضات تتوجّه إلى عقائد الإلهيّين في مجالات أُخرى.

وإليك فيما يأتي بيان الإشكال الأوّل من الإشكالين اللّذين وجههما هيوم إلى برهان النظم، والإجابة على ذلك.

## هل جربنا الكون؟

ان المشابهة بين الكون، والمصنوعات البشرية تقضي بأن نحكم بأنّ للكون صانعاً خالقاً، إذ أنّنا بعد أن جرّبنا «المصنوعات البشرية» مراراً علمنا بأنّها لا توجد إلّا لعلّة، فكما أنّ البيت لا ينشأ بلا بناء، والسفينة لا توجد بلا صانع، فكذلك الكون ـ لشباهته بالمصنوعات البشرية ـ لابد له من خالق صانع.

هذا هو تقرير برهان النظم وهذا هو أساسه كما تصوّره «هيوم»، أو كما كان سائداً عند فلاسفة الغرب.

ثم إنّ «هيوم» انتقد هذا الاستدلال بقوله: إنّ هذا الاستدلال مبني على «التشابه» بين الكائنات الطبيعية، والمصنوعات البشرية، ولكن هذا التشابه لا يكفي لسحب وتعدية حكم أحدهما إلى الآخر لاختلافهما، فأحدهما موجود طبيعي، والآخر موجود صناعي، فكيف يمكن أن نستكشف من أحدهما حكم الآخر؟

صحيح أنّنا جرّبنا المصنوعات البشرية فرأينا انّها لا توجد إلّا بصانع عاقل، وفاعل ماهر كما في البيت والسفينة والساعة وغير ذلك، ولكنّنا لم نجرّب ذلك في الكون، فانّ الكون لم يتكرّر وجوده حتّى يقف الإنسان على كيفية خلقه وإيجاده بل واجهه لأوّل مرة، ولهذا لا يمكن أن يثبت له علّة خالقة على غرار المصنوعات البشرية، إلّا إذا جرّبه من قبل عشرات المرات، وشهد عملية الخلق والتكوّن، كما شاهد ذلك وجرّبه في المصنوعات البشرية، حتّى يقف على أنّ «الكون» بما فيه من النظام لا يمكن هو الآخر أن يوجد من دون خالق عليم، وصانع خبير.

هذا هو الإشكال الأوّل الّذي وجهه «هيوم» إلى برهان النظم قررناه لك بعبارة واضحة سهلة.

## الجواب:

وللإجابة على هذا الاشكال يتعيّن علينا ـ قبل ذلك ـ أن نعطي لمحة سريعة عن أدوات المعرفة، لارتباط ذلك بالجواب، ومساعدته على حلّ الإشكال فنقول:

## أدوات المعرفة

إنّ أدوات المعرفة ـ كما ذكرها العلماء في أبحاث نظرية المعرفة ـ هي عبارة عن:

## أوّلاً: الحس

ويعتمد عليه الإنسان في أُموره الشخصية والجزئية، فإذا رأى ولو مرة واحدة حدوث الماء من عنصري الأوكسجين والنتروجين حصلت له معرفة جزئية حسّية بذلك بيد انّه لا يمكنه أن يسحب هذا الحكم من هذا المورد الخاص على كل الموارد الأُخرى، فيعتقد بأنّ كل المياه تتركّب من ذلك إلّا بمعونة الأدوات الأُخرى للمعرفة كالتجربة، بأن يكرر ويجرب ذلك عدة مرات حتّى يقف على القانون العام، والقاعدة الكلية في هذا المجال .

هذا والأمثلة على المعارف الحسّية الجزئية أكثر من أن تحصى، فرؤيتنا للكرسي يصنع من الخشب، والكتاب يصنع من الورق، وزيداً يكتب، وطفلاً يحبو كلّها تشكل معارف حسية جزئية لنا .

## ثانياً: التمثيل

وهو تشبيه جزئي بجزئي آخر في معنى مشترك بينهما ليثبت في المشبه الحكم الثابت في المشبه به المعلّل بذلك .

أو إثبات حكم لجزئي، لثبوته في جزئي آخر مشابه له .

وبعبارة ثالثة: بيان مشاركة جزئي لجزئي آخر في علّة الحكم ليثبت فيه.

وبعبارة رابعة: التمثيل هو أن ينتقل الذهن من حكم أحد الشيئين إلى الحكم على الآخر لجهة مشتركة بينهما .

وهذا هو المسمّى في المنطق بالتمثيل وفي ألسنة الفقهاء بالقياس .

ومثال ذلك ما إذا علمنا بحرمة الخمر، ثم وجدنا مائعاً يشابهه في الإسكار مثل الفقاع والنبيذ فإذا أسرينا وسحبنا حكم الخمر إلى النبيذ لمشابهته له في العلّة (أي الإسكار) كان ذلك تمثيلاً.

ومن المعلوم أنّ التشابه وحده لا يكفي لإسراء الحكم من جزئي إلى جزئي آخر، ولا يورث يقيناً بالنتائج كما هو مقرر في علم المنطق، لأنّه لا يلزم من تشابه شيئين في أمر، بل في عدة أُمور، أن يتشابها من جميع الوجوه ولهذا عدّه العلماء في «نظرية المعرفة» من الأدلّة الظنية.

**ثالثاً: الاستقراء**

وهو تصفّح الجزئيات لإثبات حكم كلّي.

أو تتبع الجزئيات للحصول على قاعدة كلّية، فانّنا إذا تتبعنا أصناف الحيوانات ـ مثلاً ـ ووجدنا أنّها تحرّك فكّها الأسفل عند المضغ غالباً اصطادت أذهاننا ـ هنا ـ قاعدة كلية هي: «أنّ كلّ حيوان يحرك فكّه الأسفل عند المضغ» ولكن هذا القسم أيضاً لا يورث إلّا الظن كذلك، إذ من الجائز أن يكون هناك صنف من الحيوانات التي لم نصادفها يحرك فكّه الأعلى عند المضغ كما هو الحال في التمساح مثلا.

وهكذا إذا تصفّحنا أكثر شوارع مدينة معينة فرأيناها نظيفة، فانّ ذلك لا يفيدنا علماً بأنّ جميع شوارعها على الإطلاق نظيفة، إذ يمكن أن يكون هناك شارع على غير ذلك الوصف.

هذا إذا كان الاستقراء «ناقصاً» وأمّا إذا كان الاستقراء «تاماً» فلا يكون

حينئذ حجة من هذا الباب، لأنّه حينئذ وقوف على جميع الأفراد، وصبٌ للعلوم التفصيلية في صورة علم واحد، وبعبارة جامعة .

ولأجل ذلك قال المنطقيون: «الاستقراء الناقص» لا يورث إلّا الظن، و «الاستقراء التام» وإن كان يخرج المستقرئ فيه بالعلم واليقين إلّا أنّ ذلك العلم لا يكون مستنداً إلى الاستقراء بل إلى تصفح جميع الأفراد واحداً بعد واحد، وجمع كل تلك العلوم التفصيلية في علم واحد، وهو يفارق المراد من الاستقراء.

### رابعاً: التجربة

وتعني إجراء اختبارات عملية متعدّدة في موضوع واحد، وبصور مختلفة حتّى يخرج المختبر بنتيجة كلية، وقاعدة عامة .

مثلاً إذا أخذ قطعة من الحديد وسلّط عليها درجة معينة من الحرارة فوجدها تتمدّد ثم كرّر هذه العملية مراراً في شرائط مختلفة، وعلى قطع متعدّدة من الحديد، فحصل له القطع بأنّ خاصية الحديد هي أن تتمدّد بالحرارة، كان ذلك هو ما يسمّى بالتجربة .

ولا شك انّ التجربة بوحدها لا تكفي لاستنباط حكم كلّي، بل لابدّ من ضم قاعدة عقلية إليها وهي «انّ قطع الحديد مادامت ترجع إلى طبيعة واحدة فلا معنى لأن يختص التمدد ببعضها دون بعض، إذ ليس ذلك التخصيص إلّا بمنزلة اعتبار المعلول (التمدد) بلا علّة» لأنّ معناه انّ التمدد لا يرتبط بالحديد والنار بل بشيء آخر والمفروض عدمه، ولأجل ذلك قالوا: حكم الأمثال في ما يجوز وما لايجوز واحد .

ولابد هنا من التذكير بأنّ الفرق بين التمثيل والاستقراء الناقص من جهة، والتجربة من جهة أُخرى هو: أنّ مناط الاستنتاج في التمثيل والاستقراء الناقص هو التشابه بين الجزئيات في بعض الوجوه، والملاك في التجربة هو «المماثلة الكاملة» والسنخية الطبيعية التامة بين الأفراد .

## خامساً: العقل

وهو يفارق غيره من أدوات المعرفة كالتمثيل، والاستقراء والتجربة، فانّ الأُمور الأخيرة تعتمد على التصفّح والتتبّع وفحص أحوال الجزئيات ثم استنتاج نتائج كلية على أساس التشابه النسبي (كما في التمثيل والاستقراء الناقص) أو التماثل الكامل (كما في التجربة) .

وأمّا العقل فليس عمله إلّا ملاحظة نفس الموضوع من حيث هو هو، من دون ملاحظة سائر الجزئيات والأفراد الأُخرى .

فإذا نظر إلى ظاهرة طبيعية حدثت بعد أن لم تكن، مثل حريق اندلع في مخزن، حكم بنفسه بأنّ لهذه الحادثة علّة، وانّ لهذه الواقعة سبباً، وانّه لا يمكن أن تحدث دون علّة .

فكون العقل، من أدوات المعرفة انّما هو بهذا المعنى، وأمّا كيف يتوصّل العقل إلى هذا القانون الكلّي وأمثاله فله حديث مفصّل مذكور في أبحاث نظرية المعرفة[١] .

---

١ . لا تنحصر أدوات المعرفة في هذه الأقسام الخمسة، بل هناك أدوات أُخرى مذكورة في أبحاث «نظرية المعرفة» وقد اكتفينا بذكر هذه الأقسام فقط لصلتها بالبحث دون بقية الأدوات .

## برهان النظام برهان عقلي محض

إذا تبيّن لك هذا فستعرف ـ قريباً ـ أنّ «برهان النظام» الّذي يعدّ من أوضح البراهين والأدلّة على وجود الخالق الصانع للنظام الكوني، ليس برهاناً حسياً بمعنى أن تكون جميع مقدماته مأخوذة من الحس ومبنية على الادراكات الحسية، ولا من مقولة التمثيل، أو الاستقراء اللذين يكون الملاك فيهما هو التشابه بين فردين (كما في التمثيل) أو التشابه بين أفراد متعددين (كما في الاستقراء)، ولا برهاناً تجريبياً بمعنى ان يكون الملاك فيه هو تعميم الحكم على أساس المماثلة الكاملة بين الأشياء المجربة وغير المجربة.

بل هو «برهان عقلي خالص» يحكم فيه العقل بأمر بعد ملاحظة نفس الشيء وماهيته، وبعد سلسلة من المحاسبات العقلية، من دون تمثيل أو إسراء حكم كما يتم ذلك في التمثيل أو التجربة.

وبعبارة أُخرى انّ النظام بما هو هو محط نظر العقل وملاحظته ومنشأ لصدور الحكم فيه، فمن ملاحظة ظاهرة ما يتوصل العقل إلى ماوراءها من الصانع المدبر والخالق الهادف، من دون قياسها بشيء أو تشبيهها بشيء أو إجراء تجارب عليها.

أي انّ العقل بمجرد الاطّلاع على الجهاز بماله من نظم وتناسق وهدفية يحكم بأنّه لا يمكن أن يوجد من دون علم أو شعور واسع.

أمّا كيف يحكم العقل بمثل هذا الحكم وعلى أي أساس يستند فيه فهو ما سنبحثه مستقبلاً.

وبهذا يتبيّن انّ تقرير برهان النظام بصورة «الاستدلال التمثيلي» أو

«البرهان التجريبي» بواسطة الفلاسفة والحكماء الغربيّين ليس إلّا تقريراً ساذجاً صبيانيـاً!!

ومن هنا نجد «هيوم» في اعتراضه على هذا البرهان يشير تارة إلى التمثيل والتشابه وأُخرى إلى التجربة، والحال انّ بين «برهان النـظام» وقـضية التـمثيل والتجربة بوناً شاسعاً وبعيداً، كما عرفت، كما أنّ بين التـمثيل والتـجربة فـرقاً واضحاً كذلك .

إذن فتقرير «برهان النظام» تارة بأنّنا شاهدنا جميع المصنوعات البشرية المنظمة لا تخلو عن صانع ماهر فلابد للكون المنظم من صـانع خـالق أيـضاً لشباهته بتلك المصنوعات البشرية .

وأُخرى بأنّنا جرّبنا المصنوعات البشرية فوجدنا انّها لا توجد إلّا بدخالة فاعل عاقل وصانع قادر، فلابد أن يكون الكون كذلك .

**أقول:** إنّ تقرير برهان النظام بهاتين الصورتين تقرير عامي بعيد عن روح البرهان وحقيقته، وهو ينم عن فقدان مدرسة فلسفية متكاملة تقرر هذا البرهان بصورته الصحيحة، فانّ هذا البرهان لا يرتبط أبداً لا بالتمثيل ولا بالتجربة، بل يحكم العقل فيه ـ وبعد أن يلاحظ طبيعة النظام وماهيته ـ بأنّه صادر من فاعل عاقل، وخالق قدير .

وبذلك يعرف أنّ هذا البرهان ليس مبنياً على التشـابه بـين مـصنوعات البشر، والموجود الطبيعي، كما جاء في اعتراض «هيوم» حتّى يقال بالفرق بين الصنفين، ويقال: هذا صناعي، وذلك طـبيعي، ولا يـمكن إسـراء حكـم الأوّل إلى الثاني.

ولا على التماثل الّذي هو الملاك في التجربة حتّى يقال: انّا جرّبنا ذلك في المصنوعات البشرية، ولم نجرّبه في الكون لعدم تكرار وقوعه، وعدم وقوفنا على تواجده مراراً، فلا يصحّ سحب حكم الأوّل على الثاني، وتعديته إليه .

بل هو برهان عقلي مستقل ذو حكم صادر من العقل ناشئ من ملاحظة نفس الشيء المنظم دون سواه. وإليك تفصيل ذلك .

## برهان النظام مركب من مقدّمتين

إنّ برهان النظم يبتني على مقدّمتين: إحداهما حسّية، والأُخرى عقلية.

وكون إحداهما حسّية لا يضر بكون البرهان عقلياً، فانّ دور الحسّ ـ هنا ـ ينحصر في إثبات الموضوع فقط، أي انّنا ندرك بالحسّ وجود هذا النظام المتقن في الكون لا أكثر، وأمّا الحكم فهو يرجع إلى العقل، ولأجل ذلك يسمّى برهاناً عقلياً، وهو نظيرما إذا ثبت بالحسّ أنّ هاهنا مربعاً، فانّ العقل يحكم ـ من فوره ـ بأنّ أضلاعه الأربعة متساوية فيالطول .

وبعبارة أُخرى: انّ كلّ برهان يتألف من مقدمتين: صغرى وكبرىٰ، والصغرى «حسّية» أيّ انّ الحسّ يتكفّل بإثباتها، والكبرى «عقلية» يتكفّل العقل بإثباتها.

إذا عرفت هذا يجدر بنا أن نقرر برهان النظام كما هو لتعرف عدم ارتباط هذا البرهان بالتمثيل أو التجربة، كما توهم «هيوم» وأضرابه، ولتعرف انّ برهان النظام برهان عقلي محض لا يرد عليه ما يرد على الاستدلال التمثيلي أو التجريبي من إشكالات، وإليك بيان المقدّمتين: الصغرى والكبرى .

**أمّا الصغرى:** وهي انّ الكون جهاز منظم فيقع إثباتها على عاتق المشاهدات الحسية ونتائج العلوم الطبيعية التي تكشف لنا عن مظاهر النظام والتناسق في الكون، من دون النظر إلى كيفية نشأتها وتواجدها، وقد مر عليك تفصيل الكلام في هذا المجال في الفصول السابقة.

**وأمّا الكبرى:** وهي انّ النظام الكوني من صنع خالق قدير و صانع عليم فإليك بيانها:

عندما يلاحظ الإنسان النظام السائد على الكون ينطرح أمامه احتمالان حول مصدر هذا النظام ومنشئه هما:

١. امّا أن يكون النظام المتقن الّذي زوّد به الجهاز قد وجد بدخالة عقل واسع وشعور هادف.

٢. وامّا أن يكون قد وجد صدفة، ومن دون دخالة مثل ذلك العقل والشعور، وهنا يتدخّل العقل فيقضي بصحة أحدهما، وبطلان الآخر، وإليك حكم العقل.

إنّ العقل يحكم برابطة منطقية بين النظم (بأركانه الثلاثة: الترابط والتناسق وتوخي هدف معين) ودخالة الشعور، كما يحكم برابطة رياضية بين النظام ودخالة العقل.

على أنّ كلّ واحد من هذين التقريرين بيان لبرهان النظام.

وإليك ـ فيما يأتي ـ الأوّل ثم الثاني تباعاً.

### أ. الارتباط المنطقي بين النظام ودخالة الشعور

إنّ العقل يرى في الكون نظاماً، والنظام ليس في حقيقته إلّا عبارة عن أُمور ثلاثة:

١. الترابط بين أجزاء متنوعة مختلفة من حيث الكمية والكيفية.

٢. ترتيبها وتنسيقها بنحو يمكن التعاون والتفاعل فيما بينها.

٣. حتّى يتحقّق الهدف المطلوب والغاية المتوخّاة من ذلك الجهاز المنظم.

والنظام بهذا المعنى موجود في كل أجزاء الكون من ذرته إلى مجرته.

فإذا نظر العقل ذلك في كل جوانب الكون ابتداء من الذرة ومروراً بالإنسان والحيوان والنبات وانتهاء بالنجوم والكواكب والمجرات ورأى فيها إجزاء مختلفة في الكمية والكيفية أوّلاً، ومنسقة ومرتبة بنحو خاص ثانياً، ورأى كيف يتحقّق بذلك الهدف المنشود من وجودها ثالثاً، حكم من فوره بأنّ ذلك لا يمكن أن يصدر إلّا من فاعل عاقل، وخالق هادف شاعر، يوجد الأجزاء المختلفة كماً وكيفاً، ويرتّبها وينسّقها بحيث يمكن أن تتفاعل فيما بينها وتتعاون لتحقيق الهدف المطلوب من وجودها.

وهذا الحكم الّذي يصدره العقل لا يستند إلى شيء غير النظر إلى ماهية النظام وطبيعته الآبية عن الصدور من دون فاعل عاقل مدبر، فلا هو يستند إلى التشابه ولا هو يستند إلى التجربة كما تخيّل هيوم وأضرابه.

إنّ ملاحظة العقل لما في جهاز العين، أوالاذن، أو المخ أو القلب، أو

الخلية، من النظام بمعنى تحقيق أجزاء مختلفة كماً وكيفاً، وتناسقها بشكل يمكنها من التعاون والتفاعل فيما بينها، ويتحقّق الهدف الخاص منها تدفع العقل إلى الحكم بأنّها من فعل خالق عليم لاحتياجها إلى دخالة شعور وعقل وهدفية وقصد. وبهذا تبيّن انّ بين الجهاز المنظم ودخالة العقل والشعور رابطة منطقية.

وإن شئت قلت: إنّ ماهية نفس النظام بمقوّماته الثلاثة: (الترابط والتنسيق والهدفية) تنادي بلسانها التكويني انّ النظام مخلوق عقل واسع وشعور كبير.

هذا عن حكم العقل بذلك منطقياً، وأمّا حكم العقل بذلك رياضياً، فإليك بيانه:

## ب. الارتباط الرياضي بين النظام ودخالة الشعور

إنّ العقل عندما يرى اجتماع ملايين الشرائط اللازمة لاستقرار الحياة على الأرض بحيث لو فقد بعضها لاختلّت الحياة.

أو عندما يرى اجتماع آلاف الأجزاء والعناصر اللازمة للإبصار في العين بحيث لو فقد جزء واحد أوتقدّم أو تأخّر عن مكانه المعين لاختلّت عملية الرؤية واستحال الإبصار يحكم بأنّ هناك عقلاً جباراً أرسى مثل هذا النظام، وأوجد مثل هذا التنسيق والانسجام، والترتيب والتوفيق وبالتالي حكم بدخالة الشعور في ذلك ونفى حصوله بالصدفة والاتّفاق، لأنّ اجتماعها عن طريق الصدفة يمكن أن يؤدّي إلى آلاف الصور والكيفيات الأُخرى غير هذه الصورة المناسبة، وحينئذ يكون احتمال استقرار هذه الصورة من بين تلك الآلاف من الصور ـ من طريق الصدفة ـ احتمالاً ضعيفاً جداً يكاد يبلغ الصفر الرياضي

في ضآلته، وهو ما لا يذهب إليه إنسان عادي فضلاً عن العاقل المحاسب .

أجل انّ هذه المحاسبة الرياضية الّتي يجريها العقل إذا هو شاهد النظام السائد في الكون، تدفعه إلى أن يحكم بأنّ هناك علّة عاقلة اختارت هذه الصورة من بين آلاف الصور بقصد وإرادة، وجمع تلك الشرائط اللازمة بهذا الشكل المناسب للحياة .

وقد أشرنا إلى هذا الأمر عند برهان محاسبة الاحتمالات فراجع تزدد معرفة .

وبهذا يبقى برهان النظام قوياً صامداً سليماً عن أي نقد، لأنّه لا يرتبط بشيء كالتمثيل أو التجربة كما تصوّر هيوم، بل انّه حكم العقل وحده الذي ينتهي إليه عن طريق النظر والتفكير في نفس ماهية النظام من دون تنظيره بشيء، وبهذا يتساوى الموجود الطبيعي والمصنوع البشري .

فانّ العقل إذا رفض القبول بأنّ الساعة وجدت بلا صانع أو انّ السيارة وجدت بلا علّة فانّما هو لأجل ملاحظة نفس الظاهرة «الساعة والسيارة» حيث يرى أنّها تحقّقت بعدما لم تكن، فيحكم من فوره بأنّ له موجداً، وليس هذا الحكم إلّا لأجل الارتباط المنطقي بين وجود الشيء بعد العدم ولزوم وجود فاعل له .

وإن شئت قلت: لأجل قانون العلّية والمعلولية الذي يعترف به العقل في جميع المجالات .

كما أنّ حكم العقل في المقام بأنّ الموجود المنظم مخلوق لعقل

كبير ناشئ من الارتباط المنطقي بين النظام ودخالة الشعور أو استحالة ظهور النظام صدفة للمحاسبة الرياضية الّتي مرت، لا لأنّ العقل مثّل أو جرّب فتوصل إلى هذه النتيجة.

وحصيلة الكلام: انّ طبيعة النظام في هذه الأشياء، وماهيته تنادي بلسان تكوينها بأنّها صادرة عن فاعل شاعر و خالق عاقل، وهذا هو الّذي يجعل العقل يذعن بوجود مثل هذا الخالق وراء النظام الكوني من دون النظر إلى شيء آخر.

## دلالة الآية على ذي الآية

لقد أثبت الإلهيون في أبحاث «نظرية المعرفة» نوعاً آخر من المعرفة هي:

التعرّف على ذي الآية عن طريق الآية، وهو يختلف عن التمثيل، والتجربة.

ففي التمثيل والتجربة نتوصل إلى معرفة الحكم الكلّي من إسراء حكم الشيء المجرب إلى الأفراد الّتي تقع في عرضه، فهي إذن معرفة حاصلة من الوقوف على الأفراد الكائنة في عرض واحد، وملاحظتها واحداً بعد الآخر، وإسراء الحكم من بعضها إلى بعض.

وأمّا «المعرفة عن طريق الآيات» فتكون معرفة عمقية بمعنى انّنا نتوصل من رؤية الآية إلى معرفة ماوراءها من الفاعل وخصوصياته.

والاهتداء إلى المؤثر من وجود الأثر هو من هذا القبيل، فالإنسان يعرف المؤثر من الوقوف على أثره كما أنّ الاهتداء إلى صفات المؤثر من

خصوصيات الأثر هو أيضاً من هذا القبيل وبرهان النظام من هذا القسم.

وينبغي ان نعرف انّ «معرفة ذي الآية عن طريق الآية» على قسمين:

١. ما ينتقل فيه الإنسان من «معرفة الآية إلى معرفة صاحبها» وتكون الآية وصاحبها كلاهما من الأُمور الطبيعية القابلة للحس، وإن كان أحدهما محسوساً بالفعل (وهو الآية) والآخر غائباً عن الحس (وهو صاحب الآية) وإن كان يمكن أن يقع في أفق الحسّ.

٢. ما ينتقل فيه الإنسان من مشاهدة الأُمور الحسّية إلى أُمور غير حسّية وقضايا خارجة عن إطار المادة وآثارها.

وبعبارة أُخرى: انّ الإنسان في هذا النوع من المعرفة يستدلّ بما يرى على ما لا يرى من غير فرق بين أن يكون غير المرئي من الأُمور الحسّية الغائبة عن الحسّ، أو من الأُمور المجردة الخارجة عن إطار الحسّ مطلقاً.

والقسم الأوّل يشكّل المعلومات الطبيعية المادية بينما يشكل الثاني العلوم العقلية المحضة.

والحكم بصحة واعتبار القسم الأوّل (أي الاستدلال بما يرى على ما لا يرى من الأُمور الحسّية المادية الغائبة عن الحس) يستلزم الحكم بصحة القسم الثاني (وهو الاستدلال بما يرى على ما لا يرى من الأُمور المجردة الخارجة عن نطاق الحس) أيضاً، وذلك لعدم وجود الفرق بين القسمين.

ولتوضيح القسمين نذكر الأمثلة التالية:

### نماذج من معرفة المؤثر بالأثر:

وإليك أوّلاً بعض الأمثلة على الاستدلال بما يرى على ما لا يرى من الأُمور الحسّية المادية الغائبة عن الإدراك الفعلي:

١. القليل منّا زار العواصم الكبرى مثل طوكيو أو لندن مثلاً، ولكنّنا مع ذلك نذعن جميعاً بوجودها، وذلك من خلال التعرف على آثارها، وهي الصنائع والمنتوجات الّتي تنتجها، والأشياء الّتي تصل إلينا منها .

٢. ليس بيننا من عاصر الروم أو اليونان الاغريقيّين وعايشهم واحتكّ بهم وجهاً لوجه، ولكنّنا جميعاً نذعن بوجودهم في التاريخ للأطلال والآثار الباقية عنهم، والمؤلفات الّتي خلّفوها وراءهم .

هذا في الاستدلال بما يرى من الأُمور الحسّية على ما لا يرى من الأُمور الحسّية الغائبة عن الإدراك الفعلي .

وأمّا الأمثلة على الاستدلال بما يرى من الأُمور الحسّية على ما لا يرى من الأُمور غير الحسية الغائبة عن إدراكنا، مثل الصفات النفسية الّتي نهتدي إليها من خلال مشاهدة الأفعال:

١. ليس منّا من رأى شخص المتنبي أو ابن سينا وقابلهما وجهاً لوجه، ولكنّنا إذا وقفنا على ديوان المتنبي مثلاً أو الشفاء الّذي ألّفه ابن سينا، وتعرفنا على ما فيهما من خصوصيات شعرية أو فلسفية أو طبية، إدركنا فوراً أنّ الأوّل كان شاعراً حماسياً، والثاني كان فيلسوفاً قديراً وطبيباً ماهراً، أي انّنا استدللنا بالخصوصيات المحسوسة لنا في أثرهما على الصفات النفسية التي كان يتحلّى ويتصف بهما ذانك الرجلان والّتي هي غائبة عن إدراكنا.

وبعبارة أُخرى: انّنا اهتدينا إلى خصوصيات العلّة الغائبة عنّا من معرفة خصوصيات المعلول المحسوسة لنا.

٢. انّنا لا نحسّ بواسطة الحواس الصفات التي تكمن في وجود الأشخاص وفي بواطن نفوسهم، ولكنّنا نهتدي إليها من خلال آثارها الّتي تنعكس على تصرفاتهم ومواقفهم.

فإذا كانت هذه العلوم هي من العلوم والمعارف المعتبرة في الحياة الإنسانية فبرهان النظم من هذا القسم ليس إلّا، لأنّ برهان النظم يعتمد على معرفة خصوصيات العلّة من معرفة خصوصيات الأثر، أي انّه معرفة ذي الآية من الآية.

فلماذا يذعن المادي بكل الحقائق التاريخية ويؤمن بالكثير من المعارف حول الشخصيات السياسية والعلمية والعسكرية السالفة وحول صفاتهم وخصوصياتهم كما يعترف بوجود الكثير من المدن ـ مثلاً ـ من خلال آثارها ومنتوجاتها مع أنّه لم يشاهدها بأُمّ عينيه ولا بباقي حواسّه، ولكنّه يرفض الاعتراف بخالق قدير عليم للنظام الكوني، رغم وجود الآيات الكثيرة الدالّة عليه؟ وماذا هو الفرق ـ ترى ـ بين ذلك القسم وهذا القسم من المعرفة؟

انّه لا فرق بينهما في الحقيقة فكلاهما استدلال بما يرى على ما لا يرى، وكلاهما من مقولة معرفة ذي الآية من طريق الآية.

إنّ العقل السليم إذا لاحظ الكون وشاهد ما فيه من الانسجام بين الظواهر على اختلافها والهدفية استدلّ بذلك على وجود فاعل عاقل وخالق مدبّر خلق وقدّر ونظم ودبّر، وليس هذا إلّا من باب دلالة الآية على ذي الآية الّتي

تشكل إحدى ألوان المعرفة البشرية وطريقاً مهماً من طرقها الأساسية المعترف بها للحصول على المعلومات الغائبة عنه.

أليس يقول شاعرهم:

إنّ آثـــارنا تــدلّ عــلينا فانظروا بـعدنا إلى الآثـار

هذا ولقد أشار القرآن الكريم إلى هذا اللون من المعرفة وأكّد على أهميته ودعا إلى سلوكه إذ قال:

١. ﴿وَ مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا﴾ [١] .

٢. ﴿وَ مِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ ابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [٢].

٣. ﴿وَ مِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَ الأَرْضِ وَ مَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ﴾ [٣] .

وبهذا تبيّن انّ برهان النظام انّما هو من مقولة الاستدلال بالآية على ذي الآية، فلا يرتبط بالتمثيل أو التجربة حتّى يرد عليه أيّ إشكال.

أمّا التمثيل فواضح جداً، وأمّا التجربة فلأنّ شرطها الأصيل هـو وقـوع الطرفين ـ في التجربة ـ في نطاق وافق الحس، فالإنسان عندما يجرب تبدّل الماء بالنار إلى البخار فانّه يشاهد الماء ونفس التبدّل والبخار، وأمّا في هذا القسم فانّه لا يشاهد إلّا نفس الآية من دون أن يشاهد ذي الآية، ومن دون أن يقع في أُفق الحس، وانّما يستدلّ بها عليه، وهذا نوع من المعرفة لا يمت إلى التجربة بصلة.

---

١. الروم: ٢١.

٢. الروم: ٢٣.

٣. الشورى: ٢٩.

أسئلة حول برهان النظم

(٧)

# الظواهر غير المتوازنة هل تجتمع مع النظام؟

إذا كان النظام السائد في الكون من الأدلّة القاطعة على وجود الخالق المنظم فبماذا نفسر وجود بعض الظواهر غير المتوازنة،الخارجة عن النظام كالزلازل، والطوفانات، والصراع الحاد بين جملة من أجزاء الطبيعة؟ ألا يصدنا وجود مثل هذه الظواهر الدالّة على الفوضى والعبثية عن الاعتقاد بأنّ للكون منظماً وانّه صادر عن عقل وشعور؟

**الجواب:**

إنّ هذا الإشكال الذي طرحه «هيوم»[١] وأورده على «برهان النظام» قد سبقه الإلهيّين إلى طرحه في مقامين:

**الأوّل:** عند البحث في «برهان النظام» وإثبات الخالق المبدع عن هذا

---

١ . لقد عرفت أنّ «هيوم» أخذ على «برهان النظام» بعض المآخذ، وأورد عليه بعض الإشكالات، كما عرفت أيضاً بأنّ ما يرجع منها إلى هذا البرهان انّما هو إشكالان فقط، وقد عالجنا الأوّل وأجبنا عليه، وهذه هي الإجابة على الإشكال الثاني، وأمّا بقية مآخذه وإشكالاته فلا ترتبط ببرهان النظام وإن كان لها صلة ببعض عقائد الإلهيّين، وسوف نذكرها باختصار في ختام هذا البحث .

الطريق، حيث عالجوا هناك مسألة الظواهر غير المتوازنة كالزلازل وما شابه ذلك.

**الثاني:** عند البحث عن «صفات الصانع» تعالى وحكمته وعدله، فطرحوا إشكال المصائب والبلايا، وكيف انّها تنافي حكمته وعدله، وأجابوا عليه بما يرفع هذا التنافي المتوهم؟

إذن فليس «هيوم» هو أوّل من انتبه إلى هذا الإشكال حتّى يعدّ اعتراضاً حديثاً، بل كان مطروحاً من قبل في مؤلّفات الإلهيّين الكلامية والفلسفية.

بل انّ وجود الشرور والبلايا قد دفع بعض الطوائف ـ في التاريخ وحتّى اليوم ـ إلى الاعتقاد بالتعدّدية في الخالق وهو الاتّجاه المسمّى بالثنوية، حيث تصوّروا انّ إله الخير هو غير إله الشر، وذلك هروباً من الإشكال المذكور.

وقد عالج الإلهيون هذه المسألة، عند تعرضهم لمسألة «الخير والشر» في صفحة الكون، وأعطوا لذلك تحليلات فلسفية، وتربوية[1] سنأتي على ذكرها.

لقد أجاب الإلهيّون على إشكال الشرور والبلايا من طريقين، وبيّنوا الحكمة فيها تارة من وجهة فلسفية وأُخرى من وجهة تربوية، وإليك التحليل الفلسفي أوّلاً، ثم التحليل التربوي بعد ذلك.

---

١. راجع الأسفار: ٧ / ٥٨ ـ ١٠٦، حيث بحث الفيلسوف الإسلامي صدر الدين الشيرازي مسألة الخير والشر، والمصائب والبلايا في ثمانية فصول بحثاً علمياً وافياً؛ وراجع أيضاً شرح المنظومة قسم الفلسفة، للسبزواري: ١٤٨.

## التحليل الفلسفي لمسألة الشرور

وحاصل هذا التحليل واجماله هو: انّ ما يظن بعض الناس انّه من الحوادث الشاذة غير المنظمة ناشئ من نظرتهم الضيقة المحدودة إلى هذه الأُمور، فلو نظروا إلى هذه الحوادث في إطار «النظام الكوني العام» لأذعنوا بأنّها خير برمّتها، وانّها ذات فوائد عظيمة وجمّة تتضاءل بل تضمحل عندها المضار الصغيرة الناشئة منها، وتكون المسألة كما قال الحكيم الإلهي السبزواري:

ما ليس موزوناً لبعض من نغم ففي نظام الكل كل منتظم

وخلاصة القول: إنّ النظرة الضيقة إلى هذه الحوادث وملاحظة العقل البشري إليها من زاوية محدودة وخاصة، دفعته إلى الاعتقاد بأنّها شرور، في حين انّها إذا لوحظت بنظرة واسعة وشاملة ومن خلال ملاحظة النظام العام كانت أُموراً حسنة لابد من وجودها في النظام الكوني الواسع، فهي إذن شر نسبي وليس بشر مطلق.

هذا هو إجمال الجواب، وخلاصة التحليل الفلسفي للظواهر الشاذة عن نظام الطبيعة، وأمّا تفصيله فيتوقف على بيان أُمور:

### ١. النظرة الأنانية إلى الظواهر غير المتوازنة

إنّ وصف الظواهر المذكورة بأنّها شاذة عن النظام وانّها شرور تتنافى مع ما يدّعيه الإلهيّون من وجود عقل وشعور وتنظيم وراء هذا الكون، ينبع ـ في الحقيقة ـ من نظرة الإنسان إلى هذه الأُمور من خلال نفسه ومصالحها، وجعلها محوراً وملاكاً لتقييم هذه الأُمور.

فعندما يرى أنّها تعود على شخصه وذويه بالأضرار والآفات ينبري من فوره إلى وصفها بالشرور، والقبح، والقول بأنّها تتنافى مع وجود عقل شاعر يدبّر الكون وشؤونه، إذ لو كان لهذا الكون مدبّر عاقل شاعر لوجب خلو الكون من تلك الظواهر الّتي تبدو أنّها شاذة عن النظام، بل ومضرة كالزلازل والسيول والحشرات القاتلة،والطوفانات المدمّرة .

إنّه لا ينطلق ـ في الحكم على مثل هذه الظواهر ـ إلّا من نفسه ومصالحه الشخصية أو مصلحة من يقربه خاصة، ويتجاهل غيره وغيرهم من البشر الذين يقطنون في مناطق أُخرى من العالم، أوالذين عاشوا في غابر الزمان، أو يعيشون في مستقبله، وتكون هذه الحوادث ـ الّتي تبدو في نظره المحدود الضيق شاذة ـ لازمة ومفيدة لحياتهم .

إنّه لا يرى إلّا نفسه أو من يمت إليه في حياته، وكأنّه لا موجود سواه وسواهم على وجه البسيطة، وكأنّ العالم قد خلق خصيصاً له ولأضرابه فقط!!

إنّه يرى الطوفان الجارف يكتسح مزرعته، والسيل العارم يهدم منزله، أو الزلازل الشديدة تزعزع بنيانه، ولكنه لا يرى ما تنطوي عليه هذه الحوادث والظواهر من نتائج إيجابية في نقاط أُخرى من الحياة البشرية .

وما أشبه الإنسان في مثل هذه الرؤية المحدودة بعابر سبيل يرى جرافة تحفر الأرض أو تهدم أبنية متداعية مثيرة الغبار والتراب في الجو، فيقضي من فوره بأنّه عمل ضار وسيّئ، وهو لا يدري بأنّ ذلك يتم تمهيداً لبناء مستشفى كبير يستقبل المرضى، ويعالج المصابين، ويهيّئ لمئات الآلاف من المحتاجين إلى العلاج وسائل المعالجة، والتمريض.

ولو وقف على هذه الأهداف النبيلة وهذه الغايات الإنسانية لقضى بغير ما قضى، وحكم بغير ما حكم، ولوصف ذلك التهديم والتخريب بأنّه عمل خير، وخطوة نافعة، ولا ضير في تصاعد تلك الأغبرة، وتناثر تلك الأتربة في الجو، وما يرافق ذلك من صعوبة التنفس بعض الوقت مادامت تستعقب مثل ذلك المشروع الإنساني العظيم وتمهّد له .

إنّ مثل هذا الإنسان المحدود النظرة، الأناني في تقييمه مثل الخفّاش الّذي يؤذيه النور، لأنّه يقبض بصره، بينما يبسط هذا النور ملايين العيون، ويساعدها على الإبصار والرؤية، ويوفر لها إمكانية الحياة.[1]

صحيح انّ بعض الحيوانات تفترس بعضها، وصحيح انّ بعض الحيوانات يبدو انّها لاتمت إلى الحياة البشرية بصلة قريبة إلّا أنّه تؤدّي في الطبيعة دوراً لاغنى للحياة البشرية عنها، سواء على المدى القريب أو على المدى البعيد، كما يقتضيه التعمّق في أسرار الأحياء .

قال الحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي:

«واعلم أنّه قد تحيّرت العقول في كون بعض الحيوانات آكلة لبعض، وفيما جعل الله تعالى ذلك في طباعها وهيّأ لها الآلات والأدوات الّتي يتمكّن بها على ذلك كالأنياب والمخالب والأظافير الحداد الّتي بها يقدر على القبض

---

١ . قال الإمام أميرالمؤمنين علي بن أبي طالب ـ عليه السلام ـ في وصف الخفّاش: «من غوامض الحكمة في هذه الخفافيش التي يقبضها الضياء الباسط لكل شيء، ويبسطها الظلام القابض لكل شيء» (نهج البلاغة الخطبة ١٥) .
فهل يكون قضاء الخفاش على النور بأنّه شر ملاكاً لتقييم هذه الظاهرة الطبيعية المفيدة؟!

والضبط والخرق والنهش، والأكل والشهوة واللذة والجوع وماشا كل ذلك مع ما يلحق المأكولات منها من الآلام والأوجاع والفزع عند الذبح والقتل، فلمّا فكّروا في ذلك ولم تسنح لهم العلّة ولا الغاية والحكمة، فاختلف عند ذلك بهم الآراء، وتفنّنت بهم المذاهب حتّى قال بعضهم: إنّ تسلّط الحيوانات بعضها على بعض وأكل بعض لبعض ليس من فعل حكيم بل فعل شرير قليل الرحمة ظلّام للعبيد فلهذا قالوا: إنّ للعالم فاعلين: خيّراً، أو شرّيراً .

وانّما لم يقفوا عليها، لأنّ نظرهم كان جزئياً، وبحثهم عن علل الأشياء مخصوصاً، ويمتنع أن يعلم أسباب الاشياء الكلية بالأنظار الجزئية، لأنّ أفعال البارئ تعالى انّما الغرض منها هو النفع الكلي والصلاح على العموم وإن كان يعرض من ذلك ضرر جزئي ومكاره مخصوصة أحياناً، وهكذا خلق الله الشمس والقمر والأمطار لأجل النفع والمصلحة العامة، وإن كان قد يعرض لبعض الناس والحيوان والنبات من ذلك ضرر.. ولما كان الأمر يؤول إلى الصلاح الكلّي كانت تلك الشدائد من جهته صغيراً جزئياً »[١] .

وعلى هذا فليست هذه الظواهر الطبيعية شروراً أو شذوذاً، فانّ هذه النظرة ـ كما قلنا ـ ناشئة من انطلاق الإنسان في قضائه على هذه الظواهر ـ من منطلق نفعي أناني، وأمّا إذا نظر إلى تلك الظواهر من زاوية النظام العام فلا يراها إلّا خيرات ضرورية لتعادل النظام ولازمة لاتّساقه، ولاستمرار الحياة وبقائها .

---

١ . الأسفار : ٧ / ٩٨ ـ ٩٩ .

### ٢. الظواهر حلقات في سلسلة طويلة

إنّ مطالعة كل ظاهرة من الظواهر بمعزل عن مطالعة بقية الظـواهـر فـي صفحة الكون مطالعة ناقصة ومبتورة، لا تؤدي إلّا إلى تلك النظرة المتشائمة .

فإنّ الحوادث حلقات مترابطة متسلسلة في سلسلة مـمتدة مـن أقـصى الحياة إلى أقصاها، فما يقع الآن يرتبط بما وقع في أعماق الماضي، وبما سيقع في المستقبل في سلسلة من العلل والمعاليل، والأسباب والمسبّبات .

من هنا لا يكون القضاء على ظاهرة من الظواهر بغض النظر عن ما سبقها وما يلحقها، وتقييمها جملة واحدة، قضاءً صحيحاً وموضوعياً، ولا النظر إليها دون هذا الشكل نظراً صائباً يفعله العقل السليم والتفكير المنطقي، فإنّ كلّ حادثة على البسيطة أوفي الجو ترتبط ارتباطاً وثيقاً بما سبقها أويلحقها حتّى ما يهب من النسيم في بيوتنا فانّه يرتبط بما حدث أوبما سيحدث، أي انّ الحوادث الّتي وقعت في الكون استوجبت هبوب هذا النسيم وحركة الهواء، فلابد للمرء إذن أن يلاحظ جميع الحوادث المرتبطة في هذه السـلسلة الطـويلة حـتّى يكـون حكمه صحيحاً وموضوعياً، فلو لاحظ مجموع ذلك لتغيّر حكمه وتبدل قضاؤه ولم يصف شيئاً بالشذوذ، ولم يسم شيئاً بالشرور.

وإليك فيما يلي بعض الأمثلة على ذلك:

١. إذا وقعت عاصفة على السواحل فانّها لاشك تقطع الأشجار، وتـقلع الأكواخ، وتقلب الأثاث والحاجات في منطقة ما، ولكنّها ـ في نـفس الوقت ـ تنطوي على آثار أُخرى في حياة الناس في منطقة أُخرى .

فهي مثلاً توجب حركة السفن الشراعية المتوقّفة في عرض البحر بسبب سكون الريح، وبهذا تنقذ حياة المئات من ركابها اليائسين من نجاتهم، وتوصلهم إلى شواطئ النجاة، فهي إذن تنطوي على بعض الآفات، ولكنّها بالنظر إلى ارتباطها بحوادث أُخرى تعتبر خيراً محضاً.

إنّ الرياح وإن كانت تهدم بعض جدران الأسطح والأسوار ـ مثلاً ـ إلّا أنّها في نفس الوقت تعتبر وسيلة فعالة في عملية التلقيح بين الأشجار والأزهار[١]، وتحريك السحب المولدة للمطر[٢]، وتبديد الأدخنة المتصاعدة من فوهات المصانع والمعامل الّتي لو بقيت، وتراكمت لتعسرت أوتعذرت عملية التنفس لدى سكان المدن، والقاطنين حول تلك المصانع، وغير ذلك من الآثار الطيبة لهبوب الرياح، والحلقات الأُخرى في هذه السلسلة الطويلة الّتي تتضاءل عندها بعض الآثار السيئة أوتكاد تنعدم بالمرة.

فبالنظر إلى هذا الارتباط لا يبقى مجال لوصف هذه الظواهر بالشذوذ أو الشرور.

٢. الزلزال وان كان يرافق بعض الخسائر الجزئية أوالكبيرة في الأموال والنفوس إلّا أنّه ـ بناء على أنّ علّته على بعض الفروض هو جاذبية القمر الّتي تجذب نحو نفسها قشرة الأرض، فيرتفع قاع البحر ـ يوجب أن تصعد مياه البحار والأنهر فتفيض على الأراضي المحيطة بها، وتسقي المزارع والنخيل، فتتجدد فيها الحياة، وتجود بخير العطاء.

---

١. قال سبحانه في الكتاب العزيز: ﴿**وأرسلنا الرياح لواقح**﴾ (الحجر: ٢٢).

٢. قال سبحانه أيضاً: ﴿**وهو الذي يرسل الرياح بشرى بين يدي رحمته حتّى إذا أقلت سحاباً سقناه لبلد ميت**﴾ (الاعراف ـ ٥٧).

فهل يبقى مجال ـ مع ملاحظة هذه الحلقات وهذا الارتباط بين الظواهر الطبيعية ـ لأن نقضي فيها قضاء عاجلاً، ونلاحظها دون ما يسبقها وما يلحقها، ودون ما يرافقها من فوائد، وعوائد طيبة، ومفيدة.

اجل انّ علم الإنسان المحدود هو الّذي يدفعه إلى أن يذهب هذا المذهب، ويصف هذه الظواهر بأنّها شرور، خاصة إذا عرفنا بأنّ تقدّم العلوم وتوسّعها كشف عن جانب كبير من ذلك الترابط بين حلقات الظواهر، وجعل الإنسان يقف على الفوائد الجمة للكثير من الحوادث الّتي كان يحسبها زائدة أو شاذة عن النظام.

وهنا ندرك سرما قاله سبحانه في الكتاب العزيز عن علم الإنسان وقصوره وعجزه، إذ قال:

﴿وَ مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾[1].

وقال أيضاً:

﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾[2].

ولهذا السبب نفسه نجد الكثير من العلماء المنصفين الذين لم تبهرهم منجزات العلوم، ولم يغرهم ما حصل لهم من التقدم، يعترفون بقصور العلم البشري، ويحذرون من التسرع في القضاء والحكم على الأشياء، ويدعون إلى الانتظار حتّى تنجلي الأُمور مع الزمن، حتّى انّ أحدهم وهو العالم الانجليزي

---

١. الاسراء: ٨٥.

٢. الروم: ٧.

الأُستاذ «وليم كـروكش» مكـتشف إشـعاع المـادة والمـخترع لآلات كـيمياوية كثيرة قال:

«من بين جميع الصفات الّتي عاونتني فـي مـباحثي النـفسية وذللت لي طرق اكتشافاتي الطبيعية وكانت تلك الاكتشافات إحياناً غير منتظرة، قلت من بين تلك الصفات عندي اعتقادي الصحيح الراسخ بجهلي».(١)

وقال الأُستاذ «اوليفر لودج» من أكبر علماء الطبيعة الانجليز ومكـتشف نظرية التلغراف اللاسلكي:

«إنّ الشيء الّذي نعلمه ليس بشيء في جانب ما يجب علينا أن نتعلّمه، وقد يقال ذلك أحياناً بلا اعتقاد، أمّا بالنسبة لي أنا فهو الحقيقة الحرفية».(٢)

وقال الدكتور «الكسيس كاريل» العالم البيولوجي الفرنسي عن الإنسـان وعالمه المعقد والمليء بالأسرار والعجب:

«الإنسان آلة معقدة جداً وغير قابلة للتقسيم، وما من شيء يمكنه التعبير عن الإنسان ببساطة،وليست هناك من طريقة قط لفهم الذات الكاملة للإنسان.. إنّ مناطق واسعة من عالمنا الداخلي مجهولة. انّ من الممكن جداً طرح أسئلة كثيرة عن هذه الأشياء الّتي تثير الكثير من الدهشة والتعجب، ولكـن الحـقيقة الواضحة انّه لا توجد ردود مقنعة على كل هذه التساؤلات».(٣)

---

١. على أطلال المذهب المادي: ١ / ١٣٦.

٢. على أطلال المذهب المادي: ١ / ١٣٧.

٣. الإنسان ذلك المجهول.

ولقد سبق العلماء المسلمون إلى تقرير هذه الحقيقة من قبل. وينبغي أن نعيد هنا ما قاله الحكيم الإلهي حول بعض الظواهر الطبيعية الّتي يتوهم شذوذها عن النظام الكوني البديع:

ما ليس موزوناً لبعض من نغم     ففي نظام الكل كل منتظم

### ٣. الشر أمر قياسي

إنّ التوحيد في الخالقية يقتضي أن يصدر كل ما في «النظام الإمكاني» جليله ودقيقه، من جانب الله سبحانه، فلا خالق سواه وحينئذ ينطرح هذا السؤال:

كيف تصدر الشرور عنه وهو سبحانه خير محض، وأيّة صلة بين الخير المحض والشرور؟

كيف يخلق الله العقارب السامّة، والحيّات القاتلة، والحيوانات المفترسة والسباع والضواري وهي كما تبدو شرور؟

ولقد أجاب الإلهيون عن هذا الإشكال في أبحاثهم وأحاديثهم عن مراتب التوحيد، فقالوا بأنّ الشر أمر عدمي، أي ليس ذات واقعية في صفحة الكون، بل هو أمر انتزاعي، تنتزعه النفس من مقايسة أمر إلى أمر.

وتوضيح ذلك، ان الصفات على قسمين:

١. ما يكون له واقعية كموصوفه، مثل أن نقول الإنسان موجود، أو انّ المتر يساوي ١٠٠ سنتيمتر، وهذا يكون صفة حقيقية ذات واقع خارجي موجود بالفعل، سواء توجه إليه الذهن أم لا؟

٢. ما لا يكون له واقعية مثل موصوفه، بل ينتزعه الذهن إذا قايسه بشيء كالكبر والصغر، فانّ الكبر ليس شيئاً ذات واقعية خارجية، وانّما هي صفة تدرك بالقياس إلى ما هو أصغر منه.

وبعبارة أُخرى: انّ الصغر والكبر وصفان لا يصدقان على شيء إلّا بعد مقارنته بشيء آخر.

فالأرض مثلاً يمكن وصفها بالصغر إذا قيست إلى الشمس، وبالكبر إذا قيست إلى القمر، فهما لا يدخلان في حقيقة الأرض وإلّا لما صحّ وصف الأرض بهما معاً.

والشرور من هذا القبيل فهي أُمور قياسية نسبية لا حقائق واقعية، فانّ الشر ليس جزءاً من ذوات الأشياء وانّما هو وصف يتّصف به الشيء إذا قيس إلى أمر آخر.

فسمّ الحية والعقرب وغزارة المطر لا تكون شروراً في حدّ ذاتها وإذا ما قيست بنفسها، بل انّ وجودها سبب لكمال أصحابها، وموجب لبقائها؛ انّما هي شرور إذا قيست إلى الإنسان وتضرره بها، وفقدانه لكمالات معينة بسببها.

فسمّ العقرب مثلاً موجب لبقاء تلك الحشرة نفسها، لأنّه وسيلة لدفاعها عن نفسها فهو خير ولكنّه شر إذا قيس إلى الإنسان ولوحظ تسببه في فقدان حياته.

وإذا كان الأمر كذلك (أي لم تكن الشرور أُموراً ذات واقعية) لم يتعلّق بها خلق بمعنى انّها لا تكون قابلة للإيجاد لكونها اعلاماً لا وجودات.

أي انّ اتّصاف الشيء بالشرّية باعتباره أمراً قياسياً وعدمياً لا يحتاج إلى موجد وخالق، وانّما يحتاج إلى الخلق ذات السم، وهو ـ كما عرفت ـ ليس شراً بالنسبة إلى العقرب نفسه.

وهذا هو معنى قولهم: الشرور ليست مجعولة بالذات، بل هي مجعولة بالعرض والتبع.

قال الفيلسوف الإسلامي الكبير «صدر الدين الشيرازي»: «إذا تصفّحت عن جميع الأشياء الموجودة في هذا العالم المسمّاة عند الجمهور شروراً لم تجدها في أنفسها شروراً، بل هي شرور بالعرض خيرات بالذات، كما مر بيانه بالوجه القياسي».[1]

إلى هنا نكون قد خرجنا بالنتائج التالية:

١. انّ وضف الإنسان لبعض الظواهر الطبيعية بالشرية انّما هو لأجل النظر إليها من زاوية ضيقة، وأمّا إذا لوحظت من زاوية النظام العام فهي موصوفة بالخيرية.

٢. انّ وصف الإنسان لبعض الظواهر الطبيعية بالشرّية انّما هو قضاء متعجّل مبني على ملاحظة الحادثة بمعزل عن أي شيء آخر، أي من دون ملاحظتها على أنّها حلقة مرتبطة بحلقات كثيرة موجودة في غابر الزمان أو توجد في مستقبله، ولو لوحظت بهذا الوصف لا تّصفت بالخيرية، والحسن.

٣. انّ بعض الحشرات والضواري والسباع ومالها من أجهزة فتّاكة ممّا

---

١. الأسفار: ٧ / ٦٢.

يصفها الإنسان بالشرّية لا يكون الموجود منها سوى ذات تلك السباع والحشرات وأجهزتها المفيدة لها، وأمّا اتّصافها بالشرّية فهو أمر انتزاعي لا وجود له، بل ينتزعه الذهن إذا قاسها إلى ما لا يلائمها، فهو ليس إلّا أمراً ذهنياً لا خارجياً، وبهذا لا يدخل في إطار الخلق.

ومن كل ذلك تبيّن ـ من الوجهة الفلسفية ـ انّ تلك الأُمور لا تكون إلّا شروراً نسبية لا شروراً مطلقة، فلا بأس بخلقها لاحتوائها على النفع الكثير وإليك تحليل هذه الأُمور من ناحية الآثار التربوية.

## الآثار التربوية للمصائب والبلايا

قد اتّضح ممّا سبق أنّ تسمية الإنسان لبعض الحوادث الكونية بالشرور ينبع ـ في الحقيقة ـ من ضيق نظرته إلى ما يقع في صفحة الكون، أو أنانية تفرض عليه أن يقيس جميع الأُمور بمصالحه ومصالح ذويه بحيث لو لاحظ تلك الحوادث بنفسها ومع مالها من الارتباط الوثيق ببقية الحوادث الأُخرى، ومالها من آثار إيجابية في حياة الناس في أمكنة أُخرى، لما وصفها إلّا بالخيرية والحسن.

ولقد كان هذا هو التحليل الفلسفي الّذي مر، بيد انّ هناك إجابة أُخرى على هذا السؤال، وهو انّ لهذه الحوادث «آثاراً تربوية» مهمة في حياة البشر المادّية من جانب، كما أنّها توجب إزاحة الغرور، والغفلة عن الضمائر والعقول من جانب آخر.

وإليك فيما يلي توضيح هذه الآثار والثمار واحدة بعد الأُخرى:

### أ ـ المصائب وسيلة لتفجير القابليات

يحطّ الإنسان قدمه على هذه الأرض وهو يحمل في كيانه جملة كبيرة من القابليات والمواهب الّتي تبقى في مرحلة القوى، وفي صورة الطاقات المعطّلة المخزونة، إلّا أن تتوجّه إليها صدمة قوية تحرك القابليات، وتفجّر المواهب، وتظهر المعادن، وتصقل الجواهر.

وبعبارة واضحة: إذا لم يتعرض الإنسان للمشاكل في حياته، فانّ قابلياته ومواهبه المكنونة بين جوانحه ستبقى جامدة هامدة لا تنمو ولا تتفتح، بل تبقى في مرحلة القوة والذخيرة المهملة، فإذا تعرض الإنسان للمشاكل والمحن تفتّقت فيه تلك القابليات، ونمت تلك المواهب، وانتقلت الطاقات الكامنة من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعلية، وتفتح فكره، وتكامل عقله.

ولا يعني هذا أن يعمد الإنسان بنفسه إلى خلق المشاكل، وإثارة الشدائد والمصائب وجرها إلى نفسه ابتداءً، بل يعني ان يستقبلها الإنسان ـ إذا جاءت ـ برحابة صدر، ويستفيد منها في تفجير قابلياته، وتنمية مواهبه، وإذكاء عقله، وتقوية روحه، لا أن يستسلم أمام عواصفها، أو ينهزم أوينهار، فلا يحصد إلّا الخسران، ولا يقطف إلّا ثمرة السقوط المرة.

إنّ البلايا والمصائب والمحن خير وسيلة ـ لو أحسن المرء استغلالها واستخدامها ـ لتفجير الطاقات، بل تقدّم العلوم، ورقيّ الحياة البشرية.

فهاهم علماء الحضارة يصرحون بأنّ أكثرالحضارات لم تتفتّق ولم تزدهر إلّا في أجواء الحروب والصراعات والمنافسات حيث كان الناس يلجأون فيها إلى استحداث وسائل الدفاع في مواجهة الأعداء المهاجمين، أو إصلاح ما

خلّفته الحروب من دمار ونقص وتخلّف، أو تهيئة ما يستطيعون به على مقاومة الحصار، مثلا .

فقد كانت ـ في مثل هذه الظروف ـ تتفتّق المواهب وتتحرك القابليات لتلافي ما فات، وتكميل ما نقص وتهيئة ما يلزم .

قال العلّامة الطباطبائي في هذا الصدد :

«إنّ البحث الدقيق في العوامل المولدة للسجايا النفسانية بحسب الأحوال الطارئة على الإنسان في المجتمعات يهدي إلى ذلك، فانّ المجتمعات العائلية، والأحزاب المنعقدة في سبيل غرض من الأغراض الحيوية دنيوية أو دينية في أوّل تكوّنها ونشأتها تحسّ بالموانع المضادة والمحن الهادمة لبنيانها من كل جانب، فتتنبّه قواها الدافعة للجهاد في سبيل هدفها المشروع عندها ويستيقظ ما نامت من نفسياتها للتحذّر من المكاره، والتفدية في طريق مطلوبها بالمال والنفس. ولا تزال تجاهد وتفدي ليلها ونهارها، وتتقوّى وتتقدّم حتّى تمهد لنفسها فيها بعض الاستقلال ويصفو لها الجو بعض الصفاء، وتأخذ بالاستفادة من فوائد جهدها » .[1]

ثم إنّنا لا ندّعي بأنّ هذه النتائج والثمار توجد دائماً في جميع الحوادث والكوارث، وانّما في أغلبها .

فانّ أغلبية هذه المصائب والبلاياتعطي دفعة قوية لقابليات الأفراد، وتطرد الكسل عن نفوسهم والجمود عن أفكارهم .

١ . الميزان : ٩ / ١٢٤ .

أليس الحديد يزداد قوة وصلابة كلّما تعرض للنار، وأليس السيف يزداد حدة وقاطعية كلّما تعرض للمبرد.

ومن هنا فانّ الوالدين اللّذين يعمدان إلى تربية ولدهما تربية ناعمة مرفهة بعيدة عن الصعوبات والشدائد لا يقدّمان إلى المجتمع إلّا إنساناً هزيلاً ضعيف الإرادة فاقد الطموح، أشبه ما يكون بالنبتة الغضّة في مهب الريح، بل والتبنة الخفيفة الوزن أمام هبوب العاصفة تأخذها يميناً وشمالا.

وأمّا الّذي ينشأ نشأة خشنة محفوفة بالمشاكل والمصائب، والمصاعب والمتاعب، فانّه يكون أشبه بالصخرة الصلبة الّتي تتكسر عليها كل السهام، وتتحطم عندها كل العواصف، أو كما وصف الامام علي عليه السلام إذ قال:

«ألا إنّ الشجرة البرية أصلب عوداً والروائع الخضرة أرق جلوداً، والنباتات البدوية أقوى وقوداً، وأبطأ خموداً»[1].

وإلى هذه الحقيقة ذاتها يشير قوله سبحانه:

﴿فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ يَجْعَلَ اللهُ فِيهِ خَيْراً كَثِيراً﴾[2].

وقوله تعالى:

﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً﴾[3].

وقوله سبحانه: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانْصَبْ * وَ إِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ﴾[4].

أي تعرض للنصب والتعب بالإقدام على العمل والسعي والجهد كلّما

---

١. نهج البلاغة، الرسالة رقم ٤٥.
٢. النساء: ١٩.
٣. الانشراح: ٥ ـ ٦.
٤. الانشراح: ٧ ـ ٨.

فرغت من العبادة، وكأنّ النصر والمحنة حليفان لا ينفصلان، وأخوان لا يفترقان .

وخلاصة القول: إنّ القدرة على المقاومة والظفر بالنجاح يتوقّف على صلابة الإنسان الحاصلة من المرور بالصعوبات والمشاق، ليزداد قوة إلى قوة، وتماسكاً إلى تماسك، كما يزداد الحديد صلابة إذا تعرض لمطرقة الحدّاد، ولكي يخلص عقله وروحه من علائق الكسل والجمود كما يخلص الذهب من الشوائب إذا تعرض لإلسنة اللهب .

## ب . المصائب والبلايا جرس إنذار

إنّ التمتع بالمواهب المادية، والاستغراق في اللذائذ والشهوات يوجب غفلة كبرى عن القيم الأخلاقية .

فكلّما ازداد الإنسان تعمّقاً في اللذائذ والنعم ازداد ابتعاداً عن الجوانب المعنوية، وربما انتهى به الحال إلى أن ينسى نفسه بالمرة .

وهذه حقيقة يلمسها كل واحد في حياته، وحياة غيره كما يقرأه في صفحات التاريخ .

فلابدّ ـ حينئذ ـ من وخزة للضمير، وهزة للعقل.. لابد من جرس للإنذار يذكر الإنسان بنفسه ويفيقه من غفوته، وينبهه من غفلته، وليس هناك ما هو أنفع ـ في هذا المجال ـ من بعض الحوادث التي تغيّر رتابة الحياة، وتقطع على الإنسان شروده وغفلته، ولهوه ولذته، فإذا انقطع نظام الحياة الناعمة بشيء من المزعجات، واعترضت لذّته بعض المنغصات، استيقظ من نومه، وأدرك عجزه، وتخلى عن غروره، وخف من طغيانه .

إنّ الّذي يعيش حياة ناعمة رتيبة يشبه إلى حد كبير من يركب في سيارة يقودها سائق، تسير على طريق مبلط فيغط في نوم عميق، لا يستيقظ منه إلّا إذا كبس السائق على فرامل السيارة فجأة، وتوقّفت دون سابق إخبار، أو مر على قطعة غير مبلّطة، فأحدثت رجفة قوية .

ولهذا تعمد الأجهزة المسؤولة عن الطرق والمواصلات إلى غرس بعض القطع الناتئة على متن الطرق حتّى يوجب ذلك تنبيه السائقين بسبب ما تحدثه من هزات للسيارة كيلا يستسلموا للنوم، والنعاس .

ولأجل ذلك يتّضح وجه ربط الطغيان بإحساس الغنى والاستغناء في الكتاب العزيز، إذ يقول سبحانه:

﴿إِنَّ الإِنْسَانَ لَيَطْغَى * أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى ﴾[1] .

كما ولأجل هذا يعلّل القرآن الكريم بعض النوازل والمصائب بأنّها لفائدة الذكرى، فالرجوع إلى الله، والتضرع إليه .

يقول سبحانه في هذا الصدد:

﴿وَ مَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَ الضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ ﴾[2] .

ويقول أيضاً: ﴿وَ لَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَ نَقْصٍ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴾[3] .

---

١ . العلق: ٦ ـ ٧ .
٢ . الأعراف: ٩٤ .
٣ . الأعراف: ١٣٠ .

فالآيتان تصرّحان بأنّ المصائب والبلايا سبب لتضرع الإنسان إلى الله، وتذكّره، فهو إذا نسي الله في غمار الشهوة والمادية، أيقظته المحنة وذكّرته بالله، إذ بها يدرك انّه فقير عاجز لا يملك لنفسه ضراً ولا نفعاً، وانّ اللذة الدنيوية لذة عابرة، وشهوة متصرمة وانه لا ملجأ له، ولا معين إلّا الله .

وهكذا تكون البلايا والمصائب سبباً ليقظة الإنسان، وتذكره، وتنبهه وتضرعه إلى الله، فهي بمثابة صفعة الطبيب على وجه المريض المبنج الّتي لولاها لانقطعت حياة المريض وتعرضت لخطر الموت .

وهكذا توجب المحن والمصائب (التكامل الأخلاقي) كما توجب (التفتح العقلي) على ما عرفت في النقطة الأُولى، وقد يتّخذ الإنسان من النوازل والمحن وسيلة لتذكره ويقظته والتخلّي عن غروره وعندئذ تكون البلايا نعماً إلهية في حق الإنسان .

وقد لا يتّخذ منها أي موقف أبداً فتكون في هذه الحالة ـ بالذات ـ مصيبة عليه، وكارثة في حياته .

### ج . البلايا سبب للعودة إلى الحق

إنّ للكون هدفاً، كما أنّ لخلق الإنسان هدفاً كذلك، وليس الهدف من خلق الإنسان إلّا أن يتكامل في جميع أبعاده، وما بعث الأنبياء، وإنزال الكتب والشرائع إلّا لتحقيق هذا الهدف العظيم، والغاية السامية .

ولمّا كانت المعاصي والذنوب من أكبر الأسباب الّتي توجب بعد الإنسان عن الهدف الّذي خلق الإنسان من أجله، وتعرقل مسيرة تكامله، لأنّ الّذي

يعيش طيلة حياته في الكذب والنفاق وغيرها من المعاصي لا يمكن أن يتوصّل إلى هدف الخلقة، بل يبقى كالحيوان غائب الرشد سادر الفكر، كان لابد من صدمة تعيده إلى رشده، وترده إلى صوابه، وكذلك تفعل البلايا والمصائب فانّها بقطعها نظام الحياة وإيقافها للإنسان العاصي على نتائج أعماله توجب رجوعه إلى الحق وعودته إلى العدالة، أو تدفعه إلى أن يعيد النظر في سلوكه ومنهجه في الحياة على الأقل.

إنّ القرآن الكريم يشير إلى هذه الحقيقة ـ بوضوح لا إبهام فيه ـ إذ يقول:

﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[1].

ويقول سبحانه في آية أُخرى:

﴿وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[2].

**نقطتان هامتان:**

ويجدر بنا في ختام هذا البحث أن نشير إلى نقطتين هامتين:

**الأُولى:** انّ بقاء الحياة على نمط واحد ووتيرة واحدة يوجب ملل النفس وكلل الروح، وتعب العقل فلا تكون الحياة محببة لذيذة إلّا إذا تراوحت بين المر والحلو، والجميل والقبيح، والمحبوب والمكروه، إذ لا يمكن معرفة السلامة إلّا

١. الروم: ٤١. ٢. الأعراف: ٩٦.

عند العيب، ولا الصحة إلّا عند المرض، ولا العافية إلّا عند الإصابة بالحمى، ولا تدرك لذة الحلاوة إلّا عند تذوق المرارة.

وبالجملة لولا المرض لما علمت قيمة الصحة، ولولا الشتاء لما عرفت قيمة الصيف، وهكذا.

ومن هنا نجد البنّائين والمهندسين إذا بنوا داراً تفنّنوا في بناء الجدران والسقوف فبنوها متموجة متعرجة لا مسطحة خالية من أية تعرجات وتموجات، لأنّ النفس الميّالة بطبعها إلى التنوع لا ترتاح إلّا برؤيتها للجدار المتنوع الأشكال والسطوح.

ولعلّ لهذا السبب كانت الوديان إلى جانب الجبال والأشواك إلى جانب الورود، والثمار المرة إلى جانب الثمار الحلوة، والماء الأُجاج إلى جانب الماء العذب الفرات، وعبور الأنهر والمياه عبر الجداول المتعرجة الملتوية في بطون السهول والأودية.

إنّ المصائب وإن كانت مرة غير مستساغة، ولا مأنوسة المذاق إلّا أنّها تبرز من جانب حلاوة الحياة وقيمة النعم، وأهمية المواهب.

فجمال الحياة وقيمة الطبيعة ينشآن من هذا التنوع والانتقال من حال إلى حال، والتبدّل من وضع إلى آخر.

**الثانية:** انّ هناك من المحن ما ينسبها الإنسان الجاهل إلى خالق الكون والحال انّ أكثرها من كسب نفسه ونتيجة منهجه.

فانّ الأنظمة الطاغوتية هي التي سببت تلك المحن وأوجدت

تلك الكوارث، ولو كانت هناك أنظمة قائمة على قيم إلهية لما تـعرض البشـر لتلك المحن ولما أصابته أكثر تلك النوائب .

فالتقسيم الظالم للثروات ـ مثلاً ـ هو الّذي سبب في تجمع الثروة عند قلّة قليلة، وانحسارها عن جماعات كثيرة، وتمتع الطائفة الأُولى بكل وسائل الوقاية والحماية ضد الأمراض والحوادث، وحرمان غيرهم منها هو الّذي جعل الطائفة الفقيرة المحرومة من المال والامكانيات أكثر عرضة للكوارث بسبب فقدانهم لوسائل الوقاية من الأمراض، والحماية من النوازل .

ولهذا يكثر الدمار والخراب والخسائر المالية والروحـية بسـبب الزلازل والسيول في القرى والأرياف، ويقلّ ذلك في المدن التي تتمتّع بأعلى مستويات الوقاية والحماية والحصانة .

ولو انّ الناس سلكوا السبيل الإلهي المرسوم لهـم، وراعـوا العـدالة فـي تقسيم الثروة والإمكانيات لما تضرر احـد بـهذه النـوازل والحـوادث، ولكـان الجميع في أمن من تبعاتها على السواء .

فالأنظمة المجحفة، وخروج الناس عن السبيل الإلهي القويم الّذي يكفل توفير وسائل العيش والسلامة للجميع على السواء هو من الأسباب الرئيسية التي توجب تعرض الناس للمحن والكوارث .

### إشكالات «هيوم» الستة

ونذكر في ختام هذا البحث مجمل إشكالات «هيوم» الستة كـما وعـدنا بذلك في مطلعه، وهذه الإشكالات هي:

١. انّ برهان النظام لا يتمتع بشرائط البرهان التجريبي، لأنّه لم يجرب في شأن عالم آخر غير هذا العالم.

٢. ماذا يمنع من أن نعتقد بأنّ النظام السائد في عالم الطبيعة يدار من قبل عامل كامن في نفس الطبيعة، أي انّ النظام يكون ذاتياً للمادة؟

٣. من أين نثبت انّ النظام الموجود فعلاً هو «النظام الأكمل» لأنّنا لم نلاحظ مشابهه حتّى نقيس به؟

٤. من يدري لعلّ خالق الكون جرب صنع الكون مراراً حتّى اهتدى إلى النظام الفعلي؟

٥. لو فرضنا أنّ برهان النظام أثبت وجود الخالق العالم القادر، بيد انّه لا يدلّ مطلقاً على الصفات الكمالية كالعدالة والرحمة الّتي يوصف بها.

٦. هناك في الطبيعة ظواهر وحوادث غير متوازنة خارجة عن النظام، وهي لا تتفق مع النظام المدّعى ولا مع الحكمة التي يوصف بها خالق الكون.

## الأجوبة الإجمالية:

والجواب على الاعتراض الأوّل (الّذي يقول بأنّ البرهان المذكور لا يتمتع بشرائط البرهان التجريبي) هو انّ مطالعة ماهية النظام السائد في الكون تدفع العقل إلى القول بأنّه لا يمكن أن يصدر هذا النظام عن طريق الصدفة والاتّفاق، بل لابد من دخالة شعور وعقل في إيجاد هذا النظام البديع.

والجواب على الاعتراض الثاني (الّذي يرتبط بإمكان نشوء النظام

الكوني من ذات المادة أومن عامل داخلي في نفس المادة) هو انّ هذا الاحتمال هو نفس ما سنعالجه في بحث «نظرية خاصية المادة» ونثبت بطلانه وفساده .

والجواب على الشبهة الثالثة والرابعة والخامسة هو انّ هذه الشبه والإشكالات ناشئة من عدم الوقوف على رسالة برهان النظام ومدى ما يسعى إلى إثباته .

فقد تصوّر صاحب هذه الاعتراضات انّ «برهان النظم» هو البرهان الوحيد الّذي يمتلكه الإلهيّون في قضايا العقيدة المرتبطة بالخالق سبحانه، في حين انّ رسالة «برهان النظام» تتلخّص في إثبات انّ النظام السائد في الكون ليس ناشئاً من الصدفة، بل وجد بفعل عقل وشعور، ومحاسبة وتخطيط وبعبارة أُخرى: إثبات انّ للنظام الكوني خالقاً صانعاً .

وامّا أنّ هذا الخالق الصانع هو الله الواجب الوجود الأزلي الأبدي أم لا، فهو أمر لا يتكفّل بإثباته هذا البرهان، ولا انّه من رسالته ومقتضاه بل لابد في هذا المورد من الاستفادة من براهين أُخرى مثل برهان «الإمكان» أو برهان «امتناع التسلسل» الّذي سيأتي بيانه على وجه التفصيل في الأبحاث القادمة .

**وخلاصة القول:** إنّ برهان النظام يكشف عن وجود فاعل ذي عقل وإدراك وراء نشأة هذا الكون، وأمّا خصوصيات هذا الفاعل فلابد من التماسها من أدلّة أُخرى .

ونعود لنقول: إنّ «هيوم» تصوّر انّ برهان النظام قادر على إثبات

جميع معتقدات الإلهيّين حول الله، في حين انّ هذا البرهان لا يفي بأكثر من إثبات أنّ لهذا النظام البديع صانعاً خالقاً، وأمّا صفاته مثل كونه واجب الوجود أوممكن الوجود، قديماً، أوحادثاً، واحداً أومتعدداً، محدوداً أومطلقاً، ذا علم وقدرة مطلقتين أم لا، وانّ كمالاته موجودة في ذاته بالفعل، أم انّها تحصل في ذاته تدريجاً عن طريق التجربة، عادلاً أم لا، رحيماً أم لا، فإثبات أونفي ذلك كلّه خارج عن رسالة هذا البرهان (أيّ برهان النظم) ونطاقه ومؤدّاه، بل لابدّ من التماس هذه الأُمور وأمثالها من براهين أُخرى.

بهذه المقدّمة العاجلة تبيّن الجواب الإجمالي على مجموع الإشكالات الثلاثة (الثالث والرابع والخامس)، وأمّا الاجوبة شبه التفصيلية فهي:

أمّا الإشكال الثالث فجوابه هو: أنّ أكملية النظام الفعلي لا ترتبط ببرهان النظام، فرسالة هذا البرهان ليست أكثر من إثبات هدفية في هذا الكون.

واستحالة صدوره عن طريق الصدفة، إذ النظام البديع يدلّ على أنّ فاعل هذا الكون متّصف بالقدرة والعلم، سواء كان النظام هو «النظام الأكمل» أولا، لأنّ برهان النظام لا يتكفّل ببيان وإثبات وصف فعل هذا الفاعل (وهو الأكملية).

وأمّا الإشكال الرابع الّذي يرتبط بالعلم الإلهي وهل أنّه فعلي أم لا، فجوابه الإجمالي هو أنّ العلم الإلهي «علم فعلي» ولا سبيل للقوة والإمكان إلى ذاته ليكون علمه علماً بالقوة، وحاصلاً من القوة إلى الفعلية عن طريق التجربة.

وبعبارة أُخرى: انّ علمه وإدراكه كلّه حاصل بالفعل وليس شأنه شأن الموجودات الإمكانية الّتي يزداد علمها، ويتكامل إدراكها شيئاً فشيئاً، وتنتقل من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعلية تدريجياً.

هذا وللفلاسفة ـ في هذا المجال ـ قاعدة يعتبر مضمونها أفضل جواب على الإشكال الرابع وهي قولهم: «واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات» .

وأمّا الاشكال الخامس الّذي يرتبط بالصفات الإلهية الأُخرى كالعدل، والرحمة وغيرهما فجوابه: انّ برهان النظام لا يهدف إثبات هذه الصفات، فذلك خارج عن رسالته، بل لابدّ من إثبات هذه الصفات بأدلّة أُخرى سنعرض لها في بحث «الصفات الإلهية». هذا إلى جانب أنّ واجب الوجود واجد لجميع صفات الكمال، فليس من كمال إلّا وهو متّصف به، ثابت في ذاته .

وأمّا الإشكال السادس فهو ممّا يمكن القبول بارتباطه ببرهان النظام، لأنّ الحوادث غير المتوازنة كالسيول والطوفانات والزلازل المدمرة لا تتفق ـ حسب النظرة السطحية ـ مع وجود عقل وشعور وراء النظام الكوني، وقد بحثنا حول هذا الإشكال، وتبيّن الجواب بما لم يدع مجالاً للشك .

وعلى هذا الأساس لا يرد من إشكالات «هيوم» الستة على برهان النظام سوى إشكالين فقط، وقد مرت الإجابة عنهما في البحثين السابقين فراجع .

## البرهان الثاني

# حدوث المادّة يدلّ على محدثها

يعتبر الحدوث والقدم من أوضح المفاهيم عند الجميع، بحيث لم تكن هناك حاجة إلى تفسيرهما وشرحهما، غير انّنا ـ لمزيد التوضيح ـ نقول:

إنّ الحادث يطلق ـ في العرف ـ على الكائن في عمود الزمان، وتطلق الحادثة على الظاهرة الطبيعية .

وانّ القديم يطلق على من عمّر زمناً طويلاً، والمقصود من الحادث والقديم في المقام معنى يقرب ممّا أُشير إليه .

فالحادث ـ في هذه البحوث ـ هو «الموجود المسبوق بالعدم» أيّ الذي لم يكن ثم كان .

والقديم هو «الموجود غير المسبوق بالعدم» أيّ الّذي كان وجوده أزلياً ولم يكن له أيّ بداية .

ثم إنّ الشيء الحادث لكونه وجد بعد أن لم يكن موجوداً، بحاجة إلى «علّة» تأتي به إلى حيز الوجود لما ثبت في «قانون العلّية»، واحتياج الممكن إلى علّة.

فلو ثبت أنّ العالم ـ بعامّة أجزائه المادّية وصورها ـ حادث لزم أن يفترض له محدث أخرجه من العدم، وأفاض عليه الوجود. فهاهنا مقدّمتان (إحداهما صغرى والأُخرى كبرى) ونتيجة، وهي كالتالي:

١. الصغرى تتكفّل بإثبات حدوث العالم.

٢. الكبرى تتكفّل بإثبات احتياج كل حادث إلى محدث وعلّة.

٣. النتيجة وهي انّ العالم محتاج إلى محدث إذن.

ولمّا كانت المقدّمة الثانية (أيّ الكبرى) ثابتة عند الجميع لاعترافهم باحتياج كل حادث إلى علّة محدثة يتحتّم تركيز البحث على إثبات الصغرى، أيّ إثبات كون العالم حادثاً بمادته وصورته.

☆ ☆ ☆

ومن الضروري انّ نلفت نظر القارئ ـ هنا ـ إلى نكتة سبق أن أشرنا إليها وهي: انّ ثمّة فرقاً أساسياً بين برهان «حدوث المادة» هذا، و «برهان النظام» الّذي قد مر تفصيله بصوره الأربع.

فإنّ الثاني (أيّ برهان النظام) ليس مبنيّاً على حدوث المادة، وانّما هو مبني على خضوع هذا العالم لنظام متقن، ومحاسبة دقيقة، إذ أنّ مثل هذا النظام المتقن والمحاسبة الدقيقة لا يمكن أن تكون وليدة الصدفة العمياء، ولا ناشئة من المادة، ولا انّها مقتضى خاصيتها، بل هو من فعل خالق مبدع، وعقلية جبارة وراء المادة.

ومثل هذا الاستنتاج من النظام السائد على الكون يحصل للمرء

سواء اعتقد بحدوث المادة أو أزليتها، وسواء قال بأنّ النواة الأصلية لهذا الكون قديمة أو حادثة .

فبرهان النظم يتمشّى مع القول بحدوث المادة ومع القول بقدمها أيضاً .

نعم انّ القول بقدم المادة يتنافي مع توحيد القديم، ووحدانية الأزلي سبحانه وتعالى وستعرف عند بحثنا للصفات الإلهية انحصار القديم في الله سبحانه دون سواه .

أمّا البرهان الحاضر (أعني: برهان حدوث المادة) فهو يقوم على إثبات حدوث المادة، ولهذا فانّنا نهدف هنا إلى إثبات وجود الخالق من خلال إثبات حدوث المادة، وتواجدها بعد العدم، وإبطال أزليّتها .

ولمّا كنّا في غنى عن البحث في أي شيء سوى إثبات حدوث نفس المادة نركز البحث عليه، فإذا ثبت حدوثها ألحقنا بها الكبرى، وهي القاعدة المسلّمة عند الجميع، أعني: «احتياج كل حادث إلى علة»، وحصلنا على المطلوب وهو احتياج هذا العالم إلى خالق محدث له .

ولأجل ذلك نشرع في هذا الأمر فنقول:

## إثبات حدوث المادة

إنّ حدوث المادة يمكن إثباته بطريقين:

الأوّل: الطريق العلمي الّذي يستند إلى معطيات الفيزياء الحديثة والعلوم الطبيعية والتجريبية .

الثاني: الطريق الفلسفي الّذي يعتمد على البراهين العقلية والفلسفية.

وها نحن نبدأ بالأوّل ثم نذكر الثاني بعده.

☆ ☆ ☆

## حدوث المادة من زاوية العلم التجريبي

لقد أثبتت العلوم الطبيعية الحديثة انّ الكون يسير باتّجاه موت حراري وشيخوخة يصطلح عليها في الفيزياء بالانتروبي، فقد توصل «إسحاق نيوتن» نتيجة تحقيقاته إلى أنّ العالم يتّجه ـ باستمرار ـ نحو التفكّك والتحلّل، والبرود والاهتراء، وسيأتي اليوم الّذي تتساوى فيه كل الأجسام في حرارتها، وتغدو كالماء الذي استقر في الأواني المستطرقة بصورة متساوية السطوح، وحينئذ ستتوقف كل حركة، ويترك الصخب والضجيج مكانهما للجمود والسكوت، وتترك الحياة مكانها للموت.

لقد أثبت من خلال دراسته للحرارة انّه في جميع التغيّرات الحاصلة في الحرارة يتحول قسم من «الطاقة ذات الوجود الحراري» إلى «طاقة غير ذات وجود حراري» ولا يمكن العكس أيّ أنّ تنتقل الطاقة غير ذات الوجود الحراري إلى الطاقة ذات الوجود الحراري.

ويسمّى هذا بالقانون الثاني للديناميكا الحرارية الّذي يسمّى بقانون الطاقة المتاحة أيضاً.

فهذا الكشف يثبت انّ الحرارة تنتقل بصورة تدريجية من وجود

حراري إلى عدم حراري والعكس غير ممكن، وهو أن تنتقل هذه الحرارة من وجود حراري عدم إلى وجود حراري أكثر، ويعني هذا أن يأتي وقت تتساوى فيه حرارة جميع الموجودات وحينذاك لا تبقى أيّة طاقة مفيدة للحياة والعمل والتحرك، ويترتب على ذلك أن تنتهي العمليات الكيمياوية والطبيعية وتنتهي الحياة.

إذ أنّ وجود الحركة والحياة في هذا الكون انّما هو نتيجة التفاوت والاختلاف الموجود بين أجزائه في الحرارة، فإذا انتقلت الحرارة من الأجسام الحرارية إلى الأجسام الأُخرى وتساوت الحرارة في الجميع وحلّت البرودة مكان الحرارة لم يبق مجال للتفاعل الّذي هو نتيجة الاصطكاك بين الأجزاء المتفاوتة والفعل وردة الفعل.

هذا هو الأصل العلمي الّذي اتّفقت عليه كلمة علماء الفيزياء الحديثة، ونحن نستنتج من هذا الأصل «حدوث المادة» بالبيان التالي:

## الاستنتاج الفلسفي من القانون الحراري

إنّ الكشف المذكور يعد دليلاً قوياً على حدوث الكون، إذ لو كان هذا العالم المادي أزلياً لزم أن تبرد فيه الحرارة منذ زمن بعيد، وأن تنعدم فيه الحياة منذ وقت طويل، لأنّ العالم محدود في طاقاته، فكيف يمكن أن يكون هذا العالم موجوداً منذ الأزل إلى الآن وهو يفقد كل يوم هذه الكمية الهائلة من حرارته نتيجة الانفجارات المتلاحقة في ذراته؟!

وبعبارة ثانية: انّ العالم لو كان أزلياً لكان ينبغي أن تنعدم الحياة والحركة

فيه منذ أقدم العصور نتيجة فقدان أجزائه للحرارة، وانتقال طاقاتها المتاحة إلى طاقة غير متاحة، وتوقّف العمليات الطبيعية والكيمياوية، وللزم أن لا نجد على الأرض أيّ أثر للحياة والأحياء، وأن لا يبقى إلى الآن أيّة حرارة للشمس لحصول الموت الحراري الّذي أشار إليه الكشف المذكور منذ زمن بعيد، نظراً للكمية المحدودة للحرارة في الكون .

فنستنتج من ذلك انّ لهذا الكون بداية وانّه حادث، وليس أزلياً، فالكون يشبه السراج النفطي الّذي يفقد أجزاء من وقوده عند الإضاءة باستمرار، فلا يمكن أن يكون مشتعلاً منذ الأزل، إذ يلزم من ذلك أن ينتهي نفطه ووقوده منذ وقت طويل، لأن الوقود المحدود لا يمكن أن يبقى إلى الأبد .

فإذا وجدناه لا يزال مشتعلاً استنتجنا من ذلك كونه حادثاً، وعرفنا أنّ اشتعاله وإضاءته لم تكن من الأزل .

إنّ نظامنا الشمسي بل مجّرتنا الّتي يعتبر هذا النظام الشمسي جزءاً صغيراً منها أشبه ما يكون بالسراج النفطي المذكور الّذي تتناهى طاقاته، لأنّ هذه المجرة تملك طاقات محدودة، فلو كانت هذه المجرة قديمة في وجودها وانفجاراتها لزم أن يكون قد انتهى كل ما فيها من الطاقات، وللزم أن لا نرى الآن أي أثر للعمليات والتفاعلات الطبيعية والحال انّنا نشاهد استمرار هذه العمليات والتفاعلات، ونلاحظ ـ تبعاً لذلك ـ استمرار مظاهر الحياة التابعة لذلك، وهذا يكشف بجلاء ـ عن وجود بداية لهذا الكون، ويبطل القول بأزليته وقدمه .

ونعود لنقول توضيحاً للبرهان الحاضر: إنّ علماء الفيزياء قد قاموا بإثبات أصل علمي وهو قانون الانتروبي، الّذي يعني حصول الشيخوخة التدريجية للكون.

غير انّنا نستنتج من هذا الأصل العلمي أصلاً فلسفياً وهو «حدوث مادة العالم» وذلك بأنّه لو كانت المادة، وانفجاراتها الملازمة لها قديمة وأزلية للزم أن ينفد كل ما فيها من الطاقات لضرورة انتهاء كل طاقة محدودة إذا كانت فعالة في زمن غير متناه وغير محدود.

ولا بأس في بناء أصل «فلسفي» على أصل «علمي» ثابت بالتجربة كما هو محقّق في موضعه.

على انّنا لم ننفرد بمثل هذا الاستنتاج فقد سبقنا إليه بعض المحقّقين من العلماء والمفكّرين، وها نحن نذكر بعض نصوصهم:

١. يقول الدكتور «ادوارد لوثر كيسيل» في الرد على من يقول بأزلية هذا الكون:

«... ولكن القانون الثاني من قوانين الديناميكا الحرارية يثبت خطأ هذا الرأي الأخير (أي القول بأزلية الكون) فالعلوم تثبت بكل وضوح أنّ هذا الكون لا يمكن أن يكون أزلياً، فهناك انتقال حراري مستمر من الأجسام الحارة إلى الأجسام الباردة، ولا يمكن أن يحدث العكس بقوة ذاتية بحيث تعود الحرارة فترتد من الأجسام الباردة إلى الأجسام الحارة، ومعنى ذلك أن الكون يتجه إلى درجة تتساوى فيها جميع الأجسام وينضب فيها معين الطاقة، ويومئذ لن تكون هنالك عمليات كيمياوية أو طبيعية، ولن يكون هنالك أثر للحياة نفسها في هذا الكون، ولما كانت الحياة لا تزال قائمة، ولا تزال العمليات الكيمياوية والطبيعية تسير في طريقها، فاننا نستطيع أن نستنتج أنّ هذا الكون لا يمكن أن يكون أزلياً، وإلّا لاستهلكت طاقته منذ زمن بعيد وتوقف كل نشاط في الوجود،

وهكذا توصلت العلوم دون قصد إلى انّ لهذا الكون بداية، وهي بذلك تثبت وجود اللّه، لأن ما له بداية لايمكن أن يكون قد بدأ نفسه ولا بد له من مبدئ، أو من محرك أوّل أو من خالق هو الإله»[١].

٢. يقول الدكتور «فرانك آلن»:

«... ولكن قوانين الديناميكا الحرارية تدلّ على أنّ مكوّنات هذا الكون تفقد حرارتها تدريجياً، وأنّها سائرة حتماً إلى يوم تصير فيه جميع الأجسام تحت درجة من الحرارة البالغة الانخفاض هي الصفر المطلق، ويومئذ تنعدم الطاقة وتستحيل الحياة، ولامناص من حدوث هذه الحالة من انعدام الطاقات عندما تصل درجة حرارة الأجسام إلى الصفر المطلق بمضي الوقت.

أمّا الشمس المستعرة والنجوم المتوهّجة والأرض الغنية بأنواع الحياة فكلّها دليل واضح على أنّ أصل الكون وأساسه يرتبط بزمان بدأ من لحظة معينة، فهو إذن حدث من الأحداث، ومعنى ذلك انّه لابدّ لأصل الكون من خالق أزلي ليس له بداية»[٢].

٣ـ يقول الدكتور «دونالد روبرت كار»:

إنّ هذا الكون لا يمكن أن يكون أزلياً، ولو كان كذلك لما بقيت فيه أي عناصر إشعاعية، ويتّفق هذا الرأي مع القانون الثاني للديناميكا الحرارية»[٣].

---

١ و ٢. الله يتجلى في عصر العلم: ٢٧ و ٦.
٣. الله يتجلى في عصر العلم: ٨٥.

### سؤال وجواب:

لقائل أن يقول: يمكن أن تكون المادة ذاتها قديمة وأزلية، ولكن السبب الّذي صانها من الموت الحراري إلى الآن هو عدم وقوع هذه الانفجارات فيها منذ الأزل، بمعنى أنّ المادة كانت راكدة متساوية الأجزاء منذ الأزل، ولمدة طويلة جداً ثم حدث فيها الانفجار، ولهذا بقيت حية نشطة إلى الآن، وفي هذه الصورة كيف يصحّ الاستنتاج المذكور؟!

ولكن الإجابة على هذا السؤال واضحة، فانّ فرض كون المادة راكدة منذ الأزل خالية عن الانفجارات، ثم فرض حصول الانفجار فيها في الزمن اللاحق، يستلزم وجود عامل يضع نهاية لذلك البرود والركود، وهذا العامل لا يخلو عن أن يكون عاملاً كامناً في ذات المادة أو خارجاً عنها .

أمّا الأوّل فيتوجّه إليه سؤالان:

١. ان العامل الموجود في ذات المادة والّذي سبب الانفجار فيها فيما بعد قد كان مقروناً بها فلماذا لم يؤثر فيها؟ ولماذا لم يسبب الانفجار في تلك الأزمنة غير المتناهية الماضية ؟

٢. أنّ هذه الفرضية تستلزم الدور الباطل، لأنّ أي نوع من أنواع التأثير، وإيجاد الانفجار يتحقّق أثر زوال حالة التساوي الحراري في المادة، ولا يتحقّق الزوال إلّا بسبب التفجّر في المادة حتّى تصير المادة مثل المائع المختلف السطوح، وهذا هو الدور الواضح فما الجواب؟

وبعبارة أُخرى: انّ زوال حالة الركود والسكون يتوقّف على

تحقّق الانفجار بينما تحقّق الانفجار يتوقف على زوال حالة الركود وصيرورة المادة قابلة لتحقّق الانفجار فيها.

هذان هما السؤالان اللّذان يتوجّهان إلى من افترض كون العامل للانفجار داخلياً.

وأمّا إذا افترضنا ذلك العامل عاملاً خارجاً عن المادة فهو اعتراف بقوة عليا خارجة عن الطبيعة مسيطرة عليها، مسيرة لشؤونها، وهذا هو القول بوجوده سبحانه الّذي خلق المادة ودبّرها وصوّرها وأوجد فيها ما فيها من الانفجارات وغيرها من الحالات.



## برهان فلسفي آخر مبني على النظرية المذكورة

وهاهنا برهان فلسفي آخر يدلّ على حدوث المادة، وهو مبني أيضاً على هذا الأصل التجريبي ولكن ببيان آخر غير البيان الّذي مضى وهو:

إنّ الأصل العلمي المذكور أثبت نفاد الطاقات الموجودة في الكون، وانتهاءها إلى درجة تنطفئ معها شعلة الحياة، وتنتهي بسببه فعالياتها، ونشاطاتها، فإذن يدلّ نفاد الطاقات وانتهاؤها على أنّ وصف الوجود والتحقّق للمادة ليس أمراً ذاتياً لها، إذ لو كان الوجود والتحقّق أمراً ذاتياً لها لزم أن لا يفارقها أزلاً وأبداً، فنفادها وزوال هذا الوصف عنها دليل على عدم كونه ذاتياً لها.

وبعبارة اخرى: انّ سلوك المادة لسبيل الفناء والنفاد واتجاهها نحو

الانطفاء وانتهاء الطاقات وصيرورتها شيئاً غير قابل للانتفاع خير دليل على أنّ الوجود أمر عرضي للمادة والطاقة غير نابع من صميم ذاتها، إذ لو كان نابعاً من صميم ذاتها لما كان لها نفاد، فلمّا ثبت نفادها ثبت كونه غير ذاتي لها وغير نابع من نفسها، فيلزم من ذلك أن يكون لوجودها بداية، إذ لو لم يكن لوجودها بداية وجب أن يكون هذا الوصف أمراً ذاتياً لها كما هو شأن كل أمر ذاتي، إذ لو كان ذاتياً لها وجب أن لا يكون لها نهاية وقد أثبت العلم هذه النهاية لها.

وثبوت النهاية للمادة دليل على وجود البداية لها، وهذا هو ما نعنيه ونقصده بحدوث المادة.

ولأجل أن يقف القارئ على ما يميّز به الذاتي عن غير الذاتي، وكيف انّ الذاتي للشيء ملازم للأزلية والأبدية، ولا يفارقهما، بخلاف غيره نأتي بمثال يوضح المراد، وإن كان بين المثال والممثل له فرق، من جهة أُخرى[1]، فنقول:

إنّ تساوي أضلاع المربع أمر ذاتي للمربع، أي انّه يلازمه مادام مربعاً، فهذا الحكم بما انّه ذاتي أزلي لاتفترض له أيّة بداية، مثل كل القوانين الرياضية وكون نتيجة ٧×٧ هي (٤٩) أمر ذاتي له لا يفارقه أبداً، ولا يمكن ان يفترض له أيّة بداية أو نهاية.

وليس هذا إلّا نتيجة ذاتية لخصيصة المربع و٧×٧. ومن هذا المثال يتّضح ما هو ذاتي وما هو غير ذاتي، ويتبيّن كيف انّ الأمر الذاتي لا يخضع لبداية أو نهاية.

١. والفرق هو انّ الأزلية في المثال في إطار الذهن خاصة والحال انّ الأزلية المقصودة في الممثل له هي الأزلية حسب العينية الخارجية، أي الأزلية في الواقع الخارجي، إلّا انّ المثال يقرب من وجه ويبعد من آخر.

فلو كان الوجود والتحقّق للمادة المتحوّلة إلى الطاقة أمراً ذاتياً لها وجب أن لا يفارقها أبداً، وأن لاتصير المادة إلى الفناء والعدم، والحال انّ العلوم الطبيعية، اعترفت بأنّ المادة سينتهي سلطانها وتفنى قوتها، وطاقاتها، وتموت، وتبرد، فالمفارقة من جانب النهاية دليل على عدم كون الوجود ذاتياً للمادة، وكونه غير ذاتي يلازم ان يكون لها بداية .

## الإجماع على حدوث العالم

هذا ولقد كان حدوث العالم موضع اتّفاق جميع الفلاسفة والحكماء .

قال الحكيم الإلهي صدر الدين محمد الشيرازي في «الأسفار» وهو ينقل اتّفاق الأمم الماضية من أتباع الشرائع بل جميع الفلاسفة الكبار على القول بحدوث الكون:

«اعلم أنّ ما ذكرناه وأوضحناه سابقاً ولاحقاً من حدوث العالم بجميعه من السماوات وما فيها، والأرضيات وما معها، هو بعينه مذهب أهل الحق من كل قوم من أهل الملل والشرائع الحقّة وجميع السلاك الإلهية الماضية واللاحقة، لأنّ قاطبة أهل الحق والموحّدين في كلّ دهر وزمان لهم دين واحد ومسلك واحد في أركان العقيدة وأصول الدين، وأحوال المبدأ والمعاد ورجوع الكلّ إليه سبحانه» .

ثم قال: «واعلم أنّ الظن بأعاظم الحكماء وأساطينهم حسب ما وجدناه من كلماتهم وآثارهم ـ وقد اتّفقت أفاضل كل عصر وزمان على فضلهم وتقدمهم، وشهدت أماثل كل طائفة بزهدهم وصفاء ضمائرهم وانخلاعهم عن

الحسّ وتجرّدهم عن الدنيا ورجوعهم إلى المأوى، وتشبّههم بالمبادئ وتخلّقهم بأخلاق الباري ـ أنّهم متّفقون على اعتقاد حدوث العالم بجميع جواهره وأعراضه وأفلاكه وأملاكه وبسائطه ومركباته، إلّا أنّ هذه المسألة لغاية غموضها لم يكن لغيرهم من الباحثين والناظرين في كتبهم تحقيقها وفهمها على وجه يسلم من التناقض والانحراف عن القواعد العقلية»[1].

## أزلية الخالق

إنّ البراهين الّتي مرت في الأبحاث السابقة لم تثبت أكثر من «وجود» خالق للنظام الكوني أو للكون نفسه خالق أوجد المادة من العدم، وأفاض عليها صورتها ونظامها البديع دون أن تتمكّن من إثبات أنّ ذلك الخالق هو ما يطلب إثباته علماء العقيدة، أي الخالق الأزلي، الغنيّ في وجوده عمّن سواه والّذي تنتهي إليه سلسلة الموجودات جميعاً وتستند إليه في وجودها، في مادتها وصورتها دون أن يحتاج هو إلى علّة توجده، ومحدث يحدثه.

إنّ غاية ما أثبتته الأبحاث السابقة هو وجود خالق ما لهذا الكون، لأنّ تلك البراهين لم تكف لأكثر من ذلك فبقيت «أزلية» هذا الخالق وغناه عمّن سواه بحاجة إلى إثبات بأدلّة مستقلة، إذ لأحد أن يدّعي ـ بعد الإذعان بوجود خالق للكون في ضوء تلك البراهين ـ انّ لذلك الخالق خالقاً، وانّ لذلك الصانع صانعاً آخر أوجده وصنعه.

ولأجل هذا لابد من التماس دليل آخر يثبت «أزلية» الخالق وقدمه وغناه عمّن سواه.

---

١. الأسفار: ٥ / ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

ومجمل هذا الدليل هو أنّ يقال: أن هذا الخالق المفروض وجوده إن احتاج إلى خالق آخر، واحتاج الخالق الآخر إلى خالق ثان، والثاني إلى ثالث، وهكذا، لتسلسلت العلل والمعاليل إلى غير نهاية، فلابد من برهان يثبت وجوب انتهاء هذه السلسلة من العلل والمعاليل إلى «فاعل أزلي» موجود بالذات غني عمّن سواه.

وهذا ما يتكفّله برهان «إبطال التسلسل» الّذي خصصنا لبيانه البحث الحاضر.

ولقد تعرض الفلاسفة وعلماء العقيدة والكلام في كتبهم لبرهان التسلسل وأقاموا على بطلانه أدلّة كثيرة، غير انّ ما يهمّنا هنا هو إقامة ما يوافق الوجدان منها ويوضح المقصود دون تعقيد.

وهذا الدليل يتوقّف على معرفة الفرق بين «العلّة» في مصطلح الفلاسفة الإلهيّين والمراد منها في مصطلح الماديّين، وإليك بيان ذلك فنقول:

**العلّة عند الإلهيّين والماديّين**

إنّ للعلّة إطلاقين:

١. إطلاق عند المادّيين.

٢. إطلاق عند الفلاسفة الإلهيّين.

أمّا عند الماديّين فالمراد من «العلّة» هي المادة الّتي فيها قابلية الانتقال إلى مادة أُخرى لتكون المادة الفاعلة المنقلبة هي «العلّة» وتكون المادة المنقلب إليها هي «المعلول».

وربما تطلق «العلّة» عندهم على «محدث الحركة» في المادة، كالنجار . الذي يلملم الأخشاب من هنا وهناك، وينجرها، ويضم بعضها إلى بعض بنحو خاص وتصير على هيئة الكرسي؛ أو البنّاء الّذي يجمع الأحجار والطين من هنا وهناك ويرتّبها فوق بعضها فتصير جداراً وبناء، فالذي قام به النجّار والبنّاء هو جمع المواد وتأليفها من هنا وهناك وإيجاد الحركة فيها، وأمّا الصور الحادثة المعتورة لتلك المواد مثل هيئة الكرسي، وهيئة الجدار فانّها قائمة بنفس ذات الأجزاء، وليس للبنّاء أي دور في ذلك إلّا الجمع، والتحريك، وضم الأجزاء المتناثرة بعضها إلى بعض .

وخلاصة القول: إنّ الماديّين يطلقون لفظ العلّة على المادة الموجودة المتحولّة إلى مادة أُخرى، كالحطب المنقلب إلى رماد، والوقود المنقلب إلى الطاقة، والكهرباء المنقلب إلى ضوء، وصوت، وحرارة. أو من يحرك هذه المادة، الّذي يقال له: فاعل الحركة كالنجّار .

فهذا هو ما يسمّيه الماديّون «علّة»، وهو ينطلق من موقفهم تجاه مسألة «العلل» فانّ المادي لا يعترف إلّا بنوعين من العلل الأربعة الّتي يعترف بها الإلهيّون كما ستعرف ذلك عمّا قريب .

وأمّا عند الفلاسفة الإلهيّين فالمقصود من العلّة هو «مفيض الوجود» أي من يفيض الوجود على الأشياء فيخرجها من العدم، ويصيرها موجودة بعد أن كانت معدومة.

إنّ العلّة في مصطلح الفلاسفة الإلهيّين هي ما يكون المعلول ـ بمادته وصورته وبجميع شؤونه ـ منوطاً بها، فهي تعطي وجود المادة وصورتها،

وكـلّ شـؤونها، وهـي الّـتي بـالتالي تـخرجـها مـن ظـلمة العـدم إلى حـيز التحقّق والظهور.

وللتوضيح نمثّل لذلك بالصور الذهنية والنفس الإنسانية وإن كـان بـين الممثل له والمثال فرق من جهات أُخرى، فنقول: إنّ النفس الإنسـانية تـوجد الصور في الذهـن إيـجاداً فـتكون الصـور الذهـنية مـعلولة للـنفس الإنسـانية بكل شؤونها.

صحيح انّ النفس قد تستمد ـ في خلقها لبعض الصور ـ من أمثلة خارجية محسوسة عن طريق الحواس ولكن قد تخلق النفس ـ أحياناً ـ صوراً في الذهن لأشياء لا مثيل لها، ولا أعيان في الخارج كبحر من زئبق مثلاً.

وملخّص الكلام: انّ العلّة الّتي يقصدها الفلاسفة الإلهيّون هي الّتي تفيض الوجود على الأشياء، فتوجدها من العدم، وانّ ما يدّعيه الإلهـيّون ويـدعمونه بالأدلّة الكثيرة هو: أنّ الكون ـ مادة وصورة ـ لم يكن موجوداً قط، ثم أوجده الخالق، بأن خلق المادة، وأفاض عليها صورتها، وأحاطها بشـبكة مـن النـظام البديع الّذي لم يكن قبل ذلك قط أيضاً، ويتّضح هذا الأمر أكثر فأكثر بملاحظة «برهان الحدوث»، الّذي سيأتي بيانه.

وبهذا يكون هذا الكون مرتبطاً بعلّته ارتباطاً حقيقياً ومستنداً إليها بجميع شؤونه وخصوصياته، فهو لم يكن من قبل ثم وجد بسبب علّته، مادة وصورة جوهراً ونظاماً.

وقد أشار الحكيم الإلهي السبزواري في منظومته إلى الاختلاف المذكور بين الإلهي والطبيعي في معنى العلّة والمراد منها عند استعمالهما لها، إذ قال:

معطي الوجود في الالهي فاعل مـعطي التـحرك الطـبيعي قـائل

ثم قال في شرح ذلك: «معطي الوجود بإخراج الشيء عن الليس (أي العدم) إلى الايس (أي الوجود) مهية ووجوداً، ومادة وصورة، في العلم الإلهي (أي في الفلسفة الإلهية) فاعل، ولكن معطي التحرك الحكيم الطبيعي قائل بأنّه فاعل، فهم يطلقون الفاعل على الّذي لم يوجد مادة الشيء ولا صورته بل انّما حرك مادة موجودة من حال إلى حال.

والإلهيّون كثيراً ما يطلقون الفاعل على هذا مثل ما يقولون: النجار فاعل للسرير، والنار للإحراق لكن لا بما هم إلهيون، وأُشير إليه في الكتاب الإلهي بقوله: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ...﴾ إلى آخر الآيات الثلاث»[1].

## لزوم تناهي العلل

إذا تبيّن بأنّ هذا الكون مرتبط بعلّة أخرجته من كتم العدم إلى حيز الوجود فانّ أمام متحري الحقيقة أحد طريقين عليه أن يسلك أحدهما بحيث إذا امتنع هذا الطريق تعّين الطريق الآخر بلا إشكال، والطريقان هما:

١. امّا أن يسند هذا الكون بمادته وصورته إلى «علّة أزلية» وموجد غير حادث أو ينهي العلل ـ في المآل ـ إلى مثل هذه العلّة الغنية عن سواها القائمة بذاتها.

٢. إمّا أن لا يسند هذا الكون إلى علّة أزلية، ولا يتوقّف في تلك النقطة، بل تتسلسل العلل والمعاليل عنده إلى غير النهاية من دون أن يكون لهذه السلسلة آخر.

---

١. المنظومة، قسم الفلسفة: ١٢٣.

وهذا هو ما يسمّى في مصطلح الفلاسفة بالتسلسل، وهذا الشق باطل حسب ما تعرفه من البرهان، فإذا بطل هذا الشق، تعيّن الشق الأوّل، وهو انتهاء سلسلة العلل إلى علة غنية بالذات، أزلية قديمة، غير محتاجة في وجودها إلى شيء من صانع وخالق.

أمّا وجه بطلان هذا الشق فهو: انّه بعد أن تبيّن انّ «المعلول» في مصطلح الإلهيّين هو ما يكون مفاضاً ـ بمادته وصورته وكل شؤونه ـ من جانب العلّة وقائماً بها، وصادراً عنها، وهذا يعني أنّ كلّ حلقة من تلك الحلقات، وكل معلول من تلك السلسلة كان معدوماً فوجد بسبب علّته، وتحقق بجميع شؤونه بفضلها، فبما انّ أفراد هذه السلسلة برمّتها تتّسم بصفة «المعلولية» كان جميعها متصفاً بالفقر والتعلّق بعلّته، أي لو انّنا سألنا كل حلقة عن كيفية وجودها لأجابتنا بلسان التكوين بأنّها مفتقرة في وجودها، وفي جميع شؤونها إلى العلّة الّتي سبقتها، فإذا كان هذا هو لسان حال كل واحدة من حلقات هذه السلسلة، تكون السلسلة برمتها سلسلة فقر واحتياج، سلسلة تعلّق وارتباط، وعند ذلك ينطرح هذا السؤال:

كيف انقلبت هذه السلسلة الفقيرة الفاقدة لكل شيء إلى سلسلة موجودة بالفعل؟ وكيف وجدت هذه السلسلة المرتبطة بحسب ذاتها من دون أن تكون هناك نقطة اتّكاء قائمة بنفسها؟

وبعبارة أُخرى: أنّ أمامنا ـ تجاه سلسلة العلل والمعاليل ـ فرضين لا ثالث لهما:

**الفرض الأوّل:** أن نقول بانتهاء هذه السلسلة إلى نقطة لا فقر فيها

ولا احتياج إلى علّة تسبقها، أي أن نذعن باستناد هذه السلسلة إلى تلكم العلّة الغنية القائمة بنفسها وهو «الخالق الأزلي» لتخرج هذه السلسلة من التناهي، الثابت بطلانه.

الفرض الثاني: أن نقول بعدم انتهاء هذه السلسلة إلى مثل هذه النقطة وعدم اتّكائها على صنع خالق أزلي موجود بنفسه، غني في ذاته عن كل ما عداه.

وحيث ظهر بطلان الفرض الثاني في ضوء التقرير السابق يبقى الفرض الأوّل فقط، وحينئذ يثبت ما يذهب إليه الإلهيّون من «أزلية الخالق» وغناه عمّن سواه.

## بطلان التسلسل بتقرير آخر

ويمكن بيان «بطلان التسلسل» بنحو آخر وهو انّ وجود المعلول الأخير إذا كان مشروطاً بوجود ما يسبقه من العلّة وكانت تلك العلّة المتقدّمة مشروطة في وجودها بوجود ما قبلها، واستمر هذه الاشتراط إلى غير النهاية، تكون النتيجة تصوّر موجودات غير متناهية، مشروط وجود كل واحد منها بوجود ما قبله، بحيث إذا سألت كل واحد عن شرط تحقّقه، لإجابك بأنّه لا يتحقّق إلّا أن يتحقّق ما يتقدّمه، ولو سألت ما يتقدّمه لأجابك بهذا أيضاً، وهكذا...

فعند ذاك تصبح النتيجة هو تصوّر «سلسلة مشروطة» أو قضايا مشروطة غير متناهية لم يتحقّق شيء منها بعد، لعدم تحقّق شرط كل واحد، فكيف تتحقّق السلسلة مع عدم تحقّق شرطها؟

وبعبارة أُخرى: لو كان هناك موجود مطلق، وقضية غير مشروطة،

لم يشترط وجودها بشيء ـ كما هو الحال إذا أنهينا السلسلة إلى خالق أزلي ـ فعند ذاك يتحقّق شرط كل حلقة، وقضية، فتصبح السلسلة موجودة لتحقّق شرط الجميع، وأمّا إذا كان الجميع أمراً مشروطاً، وقضية معلّقة، فبما انّها لا تتوقّف السلسلة عند حد لا يكون الشرط متحقّقاً، وفي هذه الحالة كيف يتحقق المشروط بلا تحقّق شرطه، انّ النتيجة في هذه الحالة هي أن يمتنع تحقق قضايا مشروطة لا يوجد بينها ـ أو لا تنتهي إلى ـ قضية مطلقة، ولنأت بمثال لتوضيح ذلك:

لو أنّ أحداً اشترط التوقيع على ورقة بتوقيع شخص آخر، والثاني بتوقيع ثالث، ثم رابع، وهكذا إلى غير نهاية، فانّ من البديهي انّه لا تُمضى تلك الورقة أبداً، ولا يتمّ التوقيع عليها مطلقاً.

وهكذا لو أنّ أحداً اشترط حمل صخرة بحمل شخص آخر لها ومساعدته له، واشترط الثاني حملها بحمل ثالث، والثالث بحمل رابع، وهكذا إلى غير نهاية، فانّ هذه الصخرة لن يتمّ حملها إلى الأبد لتسلسل الشرائط، وتوقّف كلّ حمل على حمل يسبقه.

وهذا هو أوضح ما يمكن أن يقال في «إبطال التسلسل» وان كانت ثمة تقريرات وأدلّة أُخرى لهذا البرهان أشار إليها لفيف من فلاسفة الإسلام في مؤلّفاتهم نذكر منهم:

١. المحقّق الحكيم الأقدم الخواجه نصير الدين الطوسي ( ٥٩٧ ـ ٦٧٢ هـ) إذ قال في تجريده:

«ولا يتراقى معروضاهما (أي معروضا العلّية والمعلولية) في

سلسلة واحدة إلى غير نهاية، لأنّ كلّ واحد منهما ممتنع الحصول بدون علّة واجبة، لكن الواجب بالغير (سلسلة المعاليل) ممتنع (الحصول) أيضاً (لكونه محتاجاً إلى علّة أُخرى) فيجب وجود علّة واجبة لذاتها هي طرف (أي طرف السلسلة)[1].

ثم ذكر وجوهاً أُخر أيضاً لإبطال التسلسل.

٢. الفيلسوف الإسلامي والحكيم الإلهي «صدر الدين الشيرازي» (٩٧٩ ـ ١٠٥٠ هـ) في الجزء الثاني من أسفاره ص ٤٤ فما بعد، وقد ذكر عشرة براهين على بطلان التسلسل.

٣. الفيلسوف والحكيم المحقّق السبزواري (١٢١٤ ـ ١٢٨٩ هـ) في ص ١٣٣ من كتابه المنظومة.

☆ ☆ ☆

## لفتة إلى أنواع العلل

بقي أن نعرف انّ الفلاسفة الإلهيّين من لدن «أرسطو» ذهبوا إلى أن العلل في الأجسام الطبيعية أربع، وهي في مثل المنضدة الخشبية ـ مثلاً ـ عبارة عن:

١. العلّة الفاعلية، وهو النجار صانع المنضدة.

٢. العلّة الغائية، وهي الغاية الّتي دفعت بالنجار إلى صنع المنضدة، وهي الكتابة أو الأكل عليها.

---

١. تجريد الاعتقاد: ١٠٥، وهذه العبارة إجمال لما فصّلناه في وجه بطلان التسلسل.

٣. العلّة المادية، وهو الخشب الّذي تصنع منه المنضدة.

٤. العلّة الصورية وهي الصورة الّتي تعتري مادة الخشب، وتصيرها منضدة[١].

وقد اعترف الماديون بالعلّتين الأخيرتين فقط، أيّ العلّة المادية والصورية ونفوا العلّة الفاعلية والغائية في الكون (أي نفوا وجود معطي الوجود للعالم وأن تكون هناك غاية من إيجاده) وذلك لأنّهم إذا اعترفوا بالعلّة الفاعلية لزم من ذلك وجوب اعترافهم بالخالق، فبطلان مذهبهم.

كما أنّهم لا يمكنهم الاعتراف بالعلّة الغائية، لأنّ ذلك فرع وجود الخالق الحكيم الّذي خلق الكون لغاية معينة، في حين ينكر الماديون وجود هذا الخالق، ويشّبهون الكون بالكتاب المندرس البالي الّذي فقدت أوراقه الأُولى والأخيرة، فلا يعرف لها أوّل، ولا آخر، ولا مؤلّف ولا هدف.

☆ ☆ ☆

### «أزلية الخالق» ليست تخصيصاً للقاعدة العقلية

من خلال البحث السابق، وما تقدّم من أبحاث وبراهين عرفنا بأنّ وجود المادة ونظامها البديع بحاجة إلى علّة قادرة عالمة هي الّتي خلقت الكون ـ مادة وصورة ـ تبعاً لقانون العلّية المسلم، والمتّفق عليه بين جميع العقلاء، وعندئذ ينطرح هذا السؤال، وهو:

---

١. قال الفيلسوف الإسلامي الكبير الخواجه نصير الدين الطوسي في «تجريد الاعتقاد»: «كل شيء يصدر عنه أمر إمّا بالاستقلال أو بالانضمام فانّه علّة لذلك الأمر، والأمر معلول وهي: فاعلية، ومادية، وصورية، وغائية».

إذا افترضنا أنّ لهذا الكون خالقاً بحكم «قانون العلية» لزم إجراء هذا القانون بلا استثناء، لكون هذا القانون قاعدة عقلية والقاعدة العقلية لا تقبل التخصيص، بل هي صادقة في جميع الأمكنة والأزمنة على الإطلاق.

فلو قام الدليل القطعي على أنّ ٧×٧ = ٤٩ فانّ هذه المعادلة جارية في كل مكان وزمان، ولا يمكن تخصيصها بزمان دون زمان، وكذا لو قيل انّ المربع هو ما كان له أربعة أضلاع متساوية، وأيّده الدليل العقلي كان ذلك صادقاً وجارياً في كل زمان ومكان، ولا يمكن تخصيصه بحال من الأحوال.

وعلى هذا الأساس لابدّ من القول بأنّ لخالق هذا الكون «خالقاً آخر» وإلّا لزم التخصيص في القاعدة العقلية (أي قانون العلّية العام).

وبعبارة أُخرى: لو أنّ العقل أثبت بأنّ العالم - بمادته وصورته - يحتاج إلى علّة توجده، فانّ هذا العقل نفسه يحكم بأن يكون لهذا الموجد موجداً وإلّا لزم التخصيص في القاعدة العقلية فما هو الجواب؟

إنّ الجواب على هذا السؤال واضح جداً بعد إبطال التسلسل، فانّ الإلهي اختار «أزلية الخالق» وذهب إلى العلّة العليا معتقداً بأنّه لا علّة فوقه لأجل امتناع الشق الآخر وهو عدم تناهي العلل، فانّه لو لم يكن هناك ما نسمّيه بالعلّة العليا لزم التسلسل الّذي أبطلناه.

وبعبارة أُخرى: لو أنّنا طلبنا لموجد هذا الكون موجداً آخر، فإمّا أن تقف «سلسلة العلل والمعاليل» عند نقطة معينة، ونصل إلى علّة غنية بالذات، فذلك هوما يبتغيه الإلهي وهو الموجد الحقيقي الأزلي، وما توسط بينه وبين المعاليل علل وأسباب خاضعة لإرادته.

وأما أن تستمر وتمضي سلسلة العلل والمعاليل ولا تتوقّف عند مثل هذه النقطة، فهذا هو «التسلسل» الذي أبطلته الأدلّة، وفنّدته البراهين .

غير أنّنا نضيف إلى هذا الجواب عدّة نقاط أُخرى من شأنها أن تلقي مزيداً من الضوء على هذا المطلب وهي:

١. انّ هذا السؤال ليس جديداً بل هو سؤال قديم لا منشأ له سوى تفكّر الإنسان في نفسه، وتحرّيه عمّن أبدعها وأوجدها .

وقد أجاب عنه الفلاسفة الإلهيّون وعلماء الكلام بإجابات عديدة أهمّها هو ما ذكرناه .

٢. انّ هذا السؤال ليس موجّهاً إلى الإلهيّين خاصة، بل هو متوجّه إلى المادّيين أيضاً فهم مطالبون بالإجابة عليه، ذلك لأنّهم مع اعترافهم بقانون العلّية والسببية دونما تخصيص أو استثناء، يقولون بأزلية المادة الأُولى، فحينئذ ينطرح عليهم السؤال التالي:

إذا كانت الظواهرالمادّية ناشئة بسبب عللها المادية فكيف وجدت المادة الأُولى للكون وصارت مستعدة لقبول التنوّعات المختلفة؟

فإن قالوا بعدم حاجة «المادة الأُولى» إلى موجد وانّها بقدمها، وأزليّتها مستغنية عن العلّة، أجابهم الإلهيون القائلون بأزلية الخالق سبحانه بمثل هذا الجواب .

والحاصل هو: أنّ الإلهي والمادّي تجاه هذا السؤال سواء، لأنّ كليهما يقولان بمبدأ أزلي مستغن عن العلّة، فالإلهي يقول بأزلية الله سبحانه وقدمه

وغناه، والمادّي أيضاً يقول بأزلية المادّة الأُولى وقدمها، فلماذا يوجّه هذا السؤال إلى الإلهي دون المادي مع أنّ مبرر السؤال واحد في الجانبين، والجواب واحد أيضاً.

غير أنّ جواب المادّي في جانب المادة والقول بأزليتها غير صحيح لما مر في برهان حدوث المادة الأُولى.

٣. ان للفيلسوف الإنجليزي «راسل» كلاماً ينم عن سذاجة كبيرة، فهو يزعم في إحدى كلماته بأنّه تحوّل إلى المادّية والكفر بالله الخالق ـ بعد أن كان مؤمناً به في شبابه ـ لأنّه وجد انّ الاعتقاد بالخالق الأزلي يستلزم الاعتقاد بوجود «موجود بلا علّة» وهو تخصيص في القاعدة العقلية (أي قاعدة العلية).

وقد غاب عن «راسل» انّ هذا الإشكال بعينه يتوجّه إلى المادّيّين الذين يقولون بأزلية المادّة الأُولى أيضاً.

فانّ القول بأزلية المادّة هو عين القول بعدم احتياج المعلول إلى علّة، فما يتوسّل به هناك للتخلّص من الإشكال، يتوسّل به هنا في مسألة أزلية الله سبحانه أيضاً.

٤. انّ هاهنا نقطة في غاية الخفاء بحيث لا يفطن لها إلّا الخبير الملم بالمعارف الإلهية، وهي انّ القاعدة العقلية المتّفق عليها في مجال العلّية ليس هو احتياج «كل شيء» إلى علّة ليتوجّه السؤال المذكور إلى أزلية وجود الله، بل هي احتياج «كل حادث» إلى علّة توجده بعد العدم.

فلو كان وجود «شيء» قديماً أزلياً غير مسبوق بالعدم لم تشمله هذه القاعدة، فهو خارج عنها خروجاً موضوعياً وتخصصياً لا تخصيصياً، فالقديم

الأزلي غير المنفك عن الوجود لكونه قديماً أزلياً، خارج عن موضوع القاعدة المذكورة (أي ارتباط كل حادث بعلّة).

وقد نشأ هذا الخطأ (بل المغالطة) من عدم الوقوف على ضيق نطاق القاعدة العقلية المذكورة، وموردها.

إذن فالقول بأزلية الخالق ليس تخصيصاً للقاعدة العقلية، ولا ارتباط بين الأمرين، بل هو أمر موافق لقاعدة عقلية أُخرى هي: «كلّ ما كان ذاتياً فلا يعلّل» ولا معنى لاحتياجه إلى علّة.

ويمكن تقرير هذا المطلب بوجه آخر ربّما يكون ملموساً لكلّ أحد وهو انّ هناك قاعدة واضحة تقول: «إنّ كل ما بالعرض لابد أن ينتهي إلى مابالذات» وهذه هي قاعدة مسلّمة يلمسها الحكيم وغير الحكيم، وملموسة حتّى في الحياة اليومية.

وإليك أمثلة لهذه القاعدة البديهية من المجالات الاجتماعية والكونية:

**أوّلا:** لا شك انّ الحاكم في بلد ما يكتسب القدرة من حاكم فوقه في الرتبة وهكذا إلى أن ينتهي إلى حاكم أعلى وهو يكتسب قدرته من الشعب ولكن الشعب لم يكتسب تلك القدرة من غيره، بل هي ذاتية له فتكون النتيجة انّ قدرة الحاكم الأعلى ومن لحقه بالعرض، وقدرة الشعب بالذات.

**ثانياً:** ان الشموع والمصابيح الكهربائية المضيئة في بيوتنا تستمد الطاقة والضياء من الأجهزة المولّدة للكهرباء المليئة بالمواد القادرة على إيجاد النور والطاقة الكهربائية وهذه المواد تمتلك الطاقة بنفسها.

**ثالثاً:** الغرف مضاءة بالنور، والنور مضيء بنفسه، لأنّ النور يعني الإضاءة،

وحلاوة الأغذية الحلوة بسبب ما يلقى فيها من السكر، ولكن السكر حلو بنفسه وبذاته، لأنّ السكّريّة تعني الحلاوة، كما أنّ الأطعمة المالحة انّما هي كذلك لما يلقى فيها من الملح، ولكن الملح مالح بنفسه .

كلّ هذه الأمثلة تفيد أنّ كلّ ما لا يملك هوبنفسه شيئاً فانّه يكتسبه من شيء آخر لابد أن يمتلك ما يعطيه بنفسه وذاته، ويكون ذلك الشيء (المعطى للغير) نابعاً من طبيعته وذاته غير مأخوذ من غيره .

وهذا جار في المقام فانّ كل ما نلاحظه في الكون لا يمتلك الوجود من نفسه وذاته فلابد أن يعتمد على غيره ولابد أن ينتهي مسلسل هذه الموجودات المعطية والآخذة إلى موجود بالذات ظاهر بنفسه موجود بذاته، يمتلك الوجود والظهور بذاته .

## النصوص الإسلامية وحدوث الكون

وقد أشارت الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة إلى حدوث الكون، مادة وصورة، وصرّحت بأنّه وجد من عدم، بقدرة الله سبحانه، فهو (أي الكون) حادث غير قديم ولا أزلي كما يدّعي المادّيون، وإليك فيما يلي لمحة من هذه النصوص تأييداً لما أثبتناه عقلياً وطبيعياً:

## القرآن الكريم وحدوث الكون

لقد صرّح القرآن الكريم بحدوث الكون في كل مورد صرّح فيه بالخلق.

فمرّة صرّح بأنّه سبحانه خلق الكون برمّته، أرضاً وسماءً وما بينهما، وما فيهما، والآيات في هذا الشأن كثيرة جداً، منها قوله:

﴿أَوَ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمٰوَاتِ وَ الأَرْضِ وَ مَا خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيْءٍ﴾[١].

وقوله سبحانه:

﴿أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَ لَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[٢].

وتارة صرّح بخلق السماء والأرض أو السماوات خاصة، إذ قال:

﴿اللهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوَاتٍ وَ مِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾[٣].

وقال سبحانه:

﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوَاتٍ طِبَاقاً﴾[٤].

وقال سبحانه:

﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللهُ سَبْعَ سَمٰوَاتٍ طِبَاقاً﴾[٥].

وثالثة صرّح بخلق كلّ دابة بل كل ما في الأرض، إذ قال تعالى:

﴿وَ اللهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ﴾[٦].

وقال سبحانه:

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾[٧].

ورابعة صرّح بخلق الإنسان من عدم، إذ قال سبحانه لزكريا عندما استغرب ولادة يحيى عليه السلام وامرأته عاقر:

---

١. الأعراف: ١٨٥.

٢. الأنعام: ١٠١. راجع الآيات: الأنعام: ٧٣، يونس: ٣، هود: ٧، الإسراء: ٩٩، الفرقان: ٢، العنكبوت: ٤٤.

٣. الطلاق: ١٢.

٤. الملك: ٣.

٥. نوح: ١٥.

٦. النور: ٤٥.

٧. البقرة: ٢٩.

﴿قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَ قَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ تَكُ شَيْئاً﴾[١].

وقال سبحانه:

﴿هَلْ أَتَى عَلَى الإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً﴾[٢].

وربما عبر القرآن عن هذه الحقيقة بلفظة «البديع» و«بدأ» وذلك مثل قوله سبحانه:

﴿اللهُ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾[٣].

وقوله سبحانه: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللهُ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾[٤].

وقوله سبحانه:

﴿وَ هُوَ الَّذِي يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾[٥].

وقوله تعالى:

﴿أَوَ لَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾[٦].

وقوله تعالى:

﴿بَدِيعُ السَّمٰوَاتِ وَ الأَرْضِ﴾[٧].

قال الراغب في مفرداته: بدع: الإبداع إنشاء صنعة بلا احتذاء واقتداء، وإذا

---

١. مريم: ٩.
٢. الدهر: ١.
٣. يونس: ٣٤.
٤. يونس: ٣٤.
٥. الروم: ٢٧.
٦. العنكبوت: ١٩.
٧. البقرة: ١١٧، والأنعام: ١٠١.

استعمل في الله تعالى فهو إيجاد الشيء بغير آلة ولا مادة ولا زمان ولا مكان وليس ذلك إلّا لله، والبديع يقال للمبدع نحو قوله: «بديع السماوات والأرض».

## حدوث الكون في نظر الأحاديث

كما وصرحت نصوص حديثية كثيرة بحدوث الكون، بمادته، وصورته نشير هنا إلى بعضها:

١. قال رسول الله ﷺ في نقاش له مع الدهرية (وهم المادّيون في ذلك العصر): أقلتم أنّ العالم قديم غير محدث وهذا الّذي تشاهدونه من الأشياء بعضها إلى بعض مفتقر، لأنّه لا قوام للبعض إلّا بما يتّصل به، كما نرى البناء محتاجاً بعض أجزائه إلى بعض وإلّا لم يتسق ولم يستحكم، وكذلك سائر ما نرى.

إذا كان هذا المحتاج بعضه إلى بعض لقوته وتمامه هو القديم، فأخبروني أن لو كان محدثاً كيف كان يكون وماذا كانت صفته ؟

فبهتوا (يعني الدهريين) وعلموا أنّهم لا يجدون للمحدث صفة يصفون بها إلّا وهي موجودة في هذا الّذي زعموا انّه قديم[1].

وقد استدلّ النبي ﷺ لحدوث العالم في هذا الحديث باحتياج الأشياء بعضها إلى بعض الّذي ينافي الأزلية.

٢ـ قال الإمام أميرالمؤمنين علي عليه السلام: في خطبة له:

---

١. الاحتجاج للطبرسي: ٢٥ ـ ٢٦.

«الحمد لله الدالّ على وجوده بخلقه، وبمحدث خلقه على أزليته»[١].

وقال عليه السلام:

«الدال على قدمه بحدوث خلقه وبحدوث خلقه على وجوده، مستشهد بحدوث الأشياء على أزليّته»[٢].

وقال عليه السلام أيضاً:

«الحمد لله الواحد الأحد الصمد المتفرّد الّذي لامن شيء كان، ولا من شيء خلق ما كان»[٣].

وعن أزلية الخالق سبحانه قال:

«فكلّ ما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكلّ ما يمكن فيه يمتنع من صانعه.. كيف يستحق الأزل من لا يمتنع من الحدث؟ وكيف ينشئ الأشياء من لا يمتنع من الإنشاء؟ إذن لقامت فيه آية المصنوع»[٤].

وقال الإمام علي بن الحسين السجاد عليه السلام في دعائه يوم عرفة:

«الحمد لله رب العالمين، اللّهم لك الحمد بديع السماوات والأرض أنت الله لا إله إلّا أنت الّذي أنشأت الأشياء من غير سنخ، وصورت ما صورت من غير مثال وابتدعت المبتدعات بلا احتذاء، انت الّذي ابتدأ واخترع واستحدث

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ١٥٢.

٢. نهج البلاغة، الخطبة ١٨٥.

٣. التوحيد للصدوق: ٤١.

٤. التوحيد للصدوق: ٤٠.

وابتدع وأحسن صنع ما صنع سبحانك، ما أجلّ شأنك وأسنى في الأماكن مكانك»[١].

وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في بعض خطبه:

«الحمد لله الّذي كان في إوّليته وحدانياً وفي أزليته متعظّماً بالإلهية، ابتدأ ما ابتدع وأنشأ ما خلق على غير مثال كان سبق بشيء ممّا خلق»[٢].

وقال الإمام الحسن بن علي عليه السلام:

«خلق الخلق فكان بديئاً بديعاً ابتدأ ما ابتدع وابتدع ما ابتدأ»[٣].

وقال الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام في كلام له حول الله سبحانه:

«إنّ كل صانع شيء فمن شيء صنع، والله الخالق اللطيف الجليل خلق وصنع لا من شيء»[٤].

إلى غير ذلك من النصوص الّتي تشير إلى حدوث المادة من جانب وإلى أزلية الخالق سبحانه من جانب آخر مستدلّة لذلك بالأدلّة العقلية والشواهد الوجدانية الدقيقة. ولم نذكر هنا سوى نماذج قليلة منها نظراً لحجم هذه الدراسة.

---

١. الصحيفة السجادية، الدعاء ٤٧ .

٢. التوحيد للصدوق: ٤٤ .

٣. التوحيد للصدوق: ٤٦.

٤. التوحيد للصدوق: ٦٧ .

## البرهان الثالث

# برهان الصدّيقين

لقد مرّ عليك أيّها القارئ الكريم في الأبحاث السابقة حديث مسهب عن دليلي النظام (بصوره الأربع) وحدوث المادة .

غير انّ الملفت للنظر هو أنّ أكثر هذه البراهين والأدلّة الّتي سبق توضيح بعضها بصوره المتنوعة تثبت وجود الخالق المبدع عبر توسيط شيء تنطلق منه إلى إثبات الخالق، وتعتمد عليه في البرهنة على وجوده يسمّى بمبدأ البرهان .

فبرهان الفطرة ـ مثلاً ـ يعتمد في إثبات الخالق على ما يحس به كل إنسان في فطرته وقرارة نفسه من انجذاب ذاتي إلى «قوة عليا» فيجعله دليلاً على وجود الخالق، وذلك بتقرير: أنّ فطرة الإنسان مجبولة على الانجذاب إلى الله، ولهذا فهو يحسّ إحساساً تلقائياً وذاتياً بالميل إلى الله من دون أن يكون قد تلقّى هذا الإحساس والميل من تعليم معلّم، أو تلقين ملقّن، أو تأثير عامل خارجي، فهو ميل ذاتي فطري كبقية الميول الغريزية والمشاعر الذاتية .

وقد انطلق هذا البرهان كماترى من مبدأ الانجذاب الفطري للاستدلال على وجود الله سبحانه، وقاعدة للإنطلاق إلى إثباته .

ويعتمد «برهان النظام» في إثباته لوجود الخالق على ظاهرة النظام الكوني ومالها من دلالة على وجود المنظم، فهو يجعل من هذا النظام البديع السائد على كلّ إرجاء الكون من ذرته إلى مجرّته دليلاً على وجود الخالق الصانع، الواهب للمادة نظامها وتناسقها، إذ يمتنع ـ في العقل ـ صدور مثل ذلك النظام من فاعل غير شاعر ولا حكيم.

وأمّا برهان «حساب الاحتمالات» فيعتمد على ما يقول به العقل والمنطق السليم من «استحالة اجتماع بلايين الشرائط المؤدية إلى استقرار الحياة بشكلها الفعلي عن طريق الصدفة» على أساس انّ اجتماعها بمحض الصدفة والاتّفاق احتمال ضعيف جداً يكاد يقرب من اللاشيء بالنظر إلى كثرة الشروط اللازمة وإمكان وقوع صور أُخرى غير هذه الصورة.

فبرهان ما أسميناه بمحاسبة الاحتمالات يجعل من هذه الاستحالة الرياضية سلماً لإثبات الخالق العارف لاحتياج انتخاب اجتماع هذه الظروف والشرائط اللازمة بهذه الصورة لا بغيرها من ملايين الصور الأُخرى غير المناسبة للحياة إلى فاعل عاقل خبير حكيم اختار هذه الصورة دون غيرها بقصد وإرادة، وعلم ودراية.

وبرهان التوازن يتّخذ من التوازن القائم بين أشياء الطبيعة، والضبط الحاكم عليها دليلاً على وجود الخالق الفاعل المقدر الّذي أرسى هذا التوازن وأحاط الأشياء بذلك الضبط.

وبرهان الهداية في عالم الحيوان يجعل من هذه الظاهرة في عالم الحيوانات وكيفية اختيارها وانتخابها لما يصلحها الكاشف عن هداية ربانية

لها دليلاً على وجود القوة الهادية وراء هذا العالم وهو الله سبحانه .

«وبرهان الحدوث» يتذرع بحدوث العالم بضميمة القاعدة العقلية الّتي تقول لابد لكلّ حادث من محدث، ويتخذ من ذلك سبيلاً إلى إثبات الخالق المحدث الموجد .

إذن فكلّ برهان من هذه البراهين يتّخذ قاعدة للإنطلاق، ومبدأً خاصاً لإثبات الخالق وواسطة معيّنة للوصول إليه ، وهذا يعني أنّ جميعها تشترك في توسيط «الخلق» بين الإنسان ومعرفة الله سبحانه من قبيل الفطرة البشرية، أو النظام الكوني أو التوازن، أو الحدوث أو عالم الحيوانات أو غيرها من المخلوقات والكائنات، وهو بمعنى أنّ الإنسان لا يقدر على معرفته سبحانه إلّا بتوسيط هذه الممكنات ومطالعتها، واستخدام هذه المبادئ، والوسائط في حين يرى العرفاء الشامخون انّ وجوده سبحانه أجلى وأظهر من أن نستدل بشيء من هذه الممكنات والمخلوقات عليه، فلا حاجة إلى شيء من هذه الوسائط، وذلك التوسيط وإلى هذا يشير قول الإمام علي أميرالمؤمنينعليه السلام في دعاء الصباح:

«يا من دلّ على ذاته بذاته» .

وقول الإمام أبي عبدالله الحسين بن علي سيد الشهداءعليه السلام في دعائه يوم عرفة ومناجاته لربه:

«كيف يستدلّ عليك بما هو في وجوده مفتقر اليك؟!

أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتّى يكون هو المظهر لك؟!

متى غبت حتّى تحتاج إلى دليل يدلّ عليك؟!

ومتى بعدت حتّى تكون الآثار هي الّتي توصل إليك؟»

ثم يقولعليه السلام في آخر هذه المناجاة الشريفة العظيمة المعاني:

«يا من تجلّى بكمال بهائه فتحّققت عظمتُهُ من الاستواء، كيف تخفى وأنت الظاهر؟!

أم كيف تغيب وأنت الرقيب الحاضر؟!»[١].

ولذلك عمد الفلاسفة العارفون إلى برهان آخر لا يتوسط فيه شيء من المخلوقات والمصنوعات بين الإنسان وبين معرفة الخالق سبحانه، أسموه ببرهان «الصدّيقين».

☆ ☆ ☆

## توضيح مختصر لبرهان الصدّيقين

وخلاصة هذا البرهان هي: أنّ الاعتقاد والاعتراف بوجود الواجب سبحانه الغني عن أيّة علّة، أمر يحصل للإنسان، بمجرد ملاحظة أصل الوجود الّذي يسلم ويذعن به الجميع وانّ ما نسمّيه (موجوداً) لا يخرج عن أحد حالين:

١. أمّا أن يكون الوجود ضرورياً له غير نابع من شيء آخر سواه، ولا مفاض من موجود آخر عليه، فذلك هو الواجب سبحانه، إذ لا يراد من الواجب تعالى إلّا ذلك.

٢. وامّا ان يكون وجوده مأخوذاً من موجود آخر، فذلك الآخر إمّا نظيره في الحاجة إلى آخر فيلزم أن يكون وجوده مأخوذاً من ثالث، والثالث من رابع؛

---

١. هذا الدعاء موجود في كتب الأدعية.

أو يكون موجوداً غنياً، إذ يجب أن تنتهي السلسلة إلى موجود غني بالذات لامتناع التسلسل.

وهكذا لا يتطلب هذا البرهان سوى النظر إلى نفس الوجود، فانّ الوجود نفسه إذا نظرنا إليه من دون تقييده بلون أو ماهية خاصة إمّا أن يكون هو الواجب أو انّه يستلزم وجود الواجب.

فالاعتقاد بأصل الوجود لا ينفك عن الاعتقاد بالواجب، لأنّ الشيء لا يخلو عن أحد أمرين: إمّا أن يكون وجوده نابعاً من ذاته فهو الواجب، وإمّا أن يكون وجوده مفاضاً عليه من غيره فيجب أن يستند إلى الواجب.

وهكذا لا يتوسط أي شيء في هذا البرهان بين الإنسان وبين معرفة الله سبحانه كما توسط بينهما المخلوقات والمصنوعات في البراهين السابقة.

## برهان الصدّيقين في نصوص الفلاسفة

ولقد أشار الفلاسفة الإسلاميون العظام إلى هذا البرهان ولكن أوّل من أشار إليه هو الشيخ الرئيس «ابن سينا» إذ قال:

«كل موجود ـ إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره ـ فإمّا أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون.

فإن وجب فهو الحق بذاته، والواجب وجوده من ذاته وهو القيوم.

وإن لم يجب لم يجز أن يقال انّه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً فكلّ موجود إمّا واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بحسب ذاته»[1].

---

١. الإشارات، الطبعة الحديثة: ٣ / ١٨ و ٦٦.

فلو كان ممكناً فهو يستلزم الواجب، لأنّ الوجود الممكن هو ما تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم، ولا يخرج من حالة التساوي إلّا بعلة موجبة، أي مفيضة وصف الوجود أووصف العدم عليه .

فبما انّه أُفيض عليه لباس الوجود فهو يستلزم «علّة عليا» تكون غنية بالذات، موجودة بنفسها من غير أن تكون مخلوقة لعلّة أُخرى لما قد حقّقناه ـ سابقاً ـ من امتناع التسلسل .

وممّن أشار إلى هذا البرهان الحكيم المحقّق «نصير الدين الطوسي» وإليك عبارة العلّامة في شرح كلامه:

«إنّ هنا موجوداً بالضرورة فإن كان واجباً فهو المطلوب .

وان كان ممكناً افتقر إلى مؤثر موجود بالضرورة، فذلك المؤثر إن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً افتقر إلى مؤثر موجود بالضرورة، فإن كان واجباً فهو المطلوب وإن كان ممكناً تسلسل وقد تقدّم بطلانه»[1] .

هذا هو تقرير إجمالي لبرهان الصدّيقين، وإن شئت مزيداً من التوضيح والبيان فنقول:

---

١ . كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ١٧٢، وتجريد الاعتقاد هو لمحمد بن محمد بن الحسن الطوسي المعروف بالخواجه نصير الدين الطوسي المولود بطوس في عام ٥٩٧ هجرية المتوفّى في بغداد عام ٦٧٣ هـ ، وقد شرحه تلميذه العلّامة الحلي جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن مطهر الحلي ولد سنة ٦٤٨ هـ وتوفّي سنة ٧٢٦ هـ في الحلة وسمي هذا الشرح بكشف المراد .

## برهان الصدّيقين بتقرير أوسع

إنّ الاحتجاج بهذا البرهان لإثبات وجود الله يتوقّف على مقدّمات أربع، لكل واحد منها دخالة في الاستنتاج :

**الأُولى:** انّ الوجود الخارجي ممّا لا ينكره أحد، فالواقع الخارجي ـ رغم ما يقوله المثاليون ـ الخياليون ـ حقيقة ملموسة، وليس أمراً ذهنياً، أو خيالياً .

وبعبارة أُخرى: انّ في خارج الذهن عالماً واقعياً حقيقياً، وهو ما يثبته الواقعيون على خلاف ما يذهب إليه المثاليون السوفسطائيون، الخياليون.

فليس ذلك العالم أمراً خيالياً ذهنياً من خلق الإدراك ـ كما زعم هؤلاء ـ بل له وراء الذهن حقيقة لا تنكر، وواقع لا يناقش .

**الثانية:** انّ الوجود في عالم الذهن والتصوّر لا يخلو عن إحدى حالتين:

إمّا أن يكون وجوداً قائماً بنفسه غير متخذ من غيره .

واما ان يكون مكتسباً ومتّخذاً من غيره .

وبعبارة أُخرى: انّ ما يتصوّره الذهن من كل شيء، إمّا أن يكون الوجود نابعاً من ذاته، فهو الغني في وجوده عن علّة توجده .

وإمّا أن لا يكون الوجود نابعاً من ذاته بل يحتاج في تلبّسه بلباس الوجود إلى شيء آخر.

وهذا التقسيم ـ كما ترى ـ دائر بين النفي والإثبات ولا يتصوّر له شق ثالث، وأما أن أي وجود داخل في القسم الأوّل أو القسم الثاني فهو يحتاج إلى دليل آخر.

**الثالثة:** انّ الشق الثاني من التقسيم المذكور (أعني: ما لا يكون نابعاً من نفسه) لابد له من علّة، لتوقّف وجوده وتحقّقه على شيء، ولأنّ احتياج ممكن الوجود إلى العلّة من الأُمور البديهية، فانّ معنى الممكن هو ما تستوي نسبة الوجود والعدم إليه فيحتاج خروجه من حد الاستواء إلى أحد الجانبين (الوجود أوالعدم) إلى مرجح .

**الرابعة:** انّ حاجة الممكن إلى العلّة لابد أن تتوقّف في نقطة خاصة تكون هي الواجب وجوده بالذات، لأنّ تسلسل العلل والمعاليل إلى ما لا نهاية يستلزم التسلسل الّذي أبطلناه، فلابد من أن يكون فوق جميع هذه العلل والمعاليل «علّة عليا» إليه تنتهي السلسلة، ويكون هو الغني بالذات، غير المحتاج إلى شيء مطلقاً.

تلك هي المقدّمات الأربع الّتي اقام الشيخ الرئيس ابن سينا برهانه عليها، ونقول في توضيحها والبرهنة عليها:

أمّا المقدّمة الأُولى الّتي تشير إلى وجود الواقع الخارجي حقيقة، فهو ممّا لا يمكن لأحد أن يشك فيه، إذ الإنسان مهما شك في شيء فانّه لا يمكنه الشك في وجود نفسه وفي وجود الأرض والأشياء الّتي يتعامل معها وفي وجود السماء وما فيها من شمس، وقمر وكواكب فلا شك في وجود نفسه إلّا إذا كان مريضاً يجب أن يداوى بما يناسبه من العلاج .

وهل يشك أحد بالحاجة إلى الأكل عندما يجوع، أو الحاجة إلى الثياب عندما يهاجمه البرد، أوالحاجة إلى المأوى عندما تهطل عليه الأمطار، أو الفرار عند ما يهاجمه حيوان مفترس، أو الابتعاد عن البئر خوفاً من السقوط؟؟!

ألا يدلّ كل ذلك على أنّ هناك وراء تصوراته حقائق ثابتة، وأنّ في صفحة الوجود موجودات غيره؟؟

أجل ان الإنسان يعلم كل ذلك بعلم ضروري بسيط منذ ان يطل على العالم ويعاين الأشياء، ولذلك يتّخذ منها مواقف معينة، ويظهر من نفسه تجاهها ردود فعل خاصة.

ولقد أشار الحكيم المحقّق «صدر الدين الشيرازي» إلى مقالة السوفسطائيين المنكرين للواقع وطريقة علاجهم إذ قال:

«ما ذكره الشيخ (أي ابن سينا) في «الشفاء» في معرض الرد على مقالة السوفسطائيين أن يسأل عنهم: انّكم هل تعلمون أنّ إنكاركم حق أو باطل أو تشكون؟ فإن حكموا بعلمهم بشيء من هذه الأُمور (أي قالوا نعلم بإنكارنا) فقد اعترفوا بحقية اعتقاد ما، سواء كان ذلك الاعتقاد اعتقاد الحقية في قولهم بإنكار القول الحق، أو اعتقاد البطلان أو الشك فيه، فسقط إنكارهم للحق مطلقاً[1].

وإن قالوا: إنّا شككنا، فيقال لهم: هل تعلمون أنّكم شككتم أو انّكم انّكرتم وهل تعلمون من الأقاويل شيئاً معيناً؟ فإن اعترفوا بأنّهم شاكّون أو منكرون، وأنّهم يعلمون شيئاً معيناً من الأشياء فقد اعترفوا بعلم ما وحق ما، وإن قالوا: إنّا لانفهم شيئاً أبداً، ولانفهم أنّا نفهم، ونشك في جميع الأشياء حتّى وجودنا

---

١. أي إذا قالوا نعلم بصحة إنكارنا للواقع أوبطلان إنكارنا للواقع أو بالشك في إنكارنا للواقع فانّهم بذلك قد اعترفوا بوجود واقع ما، ولو بشكل الموجبة الجزئية والموجبة الجزئية تكفي لنقض السالبة الكلية والنفي الكلي.

وعدمنا ونشك في شكّنا أيضاً وننكر الأشياء جميعها حتّى إنكارنا لها أيضاً، ولعلّ هذا ممّا يتلفّظ به لسانهم معاندين فسقط الاحتجاج معهم، ولا يرجى منهم الاسترشاد، فليس علاجهم إلّا أن يكلّفوا بدخول النار إذ النار واللانار واحد ويضربوا فانّ الألم واللا ألم واحد»[١].

وأمّا المقدّمة الثانية فو مقتضى الحصر العقلي إذ لا واسطة بين النفي والإثبات.

وأمّا المقدّمة الثالثة الّتي تنصّ على احتياج كلّ ممكن إلى علّة فهي كذلك من البديهيات العقلية الّتي لا يحتاج التصديق بها إلى دليل.

وقد أشار الحكيم السبزواري إلى بداهة هذه المسألة بقوله:

قد لزم الإمكان للمهية وحاجة الممكن أولية[٢]

أي حاجة الممكن إلى المؤثر بديهية، فانّ الإنسان إذا نظر إلى الماهية ونسب الوجود والعدم إليها، عرف بالبداهة ولأوّل وهلة أنّها في وجودها تحتاج إلى المؤثر إذ ليس لها بذاتها وجود ولا عدم.

وأمّا المقدّمة الرابعة، فلأنّ أصل الوجود الخارجي إذا كان أمراً واقعاً غير قابل للإنكار، فانّ ما نسمّيه وجوداً وتحقّقاً ـ من دون تقييده بشيء ـ إمّا أن يكون واجب الوجود غنياً في تحقّقه عن أي شيء وهو ما يبتغيه الإلهي ويقصده، وإمّا أن يكون ممكناً فهو بحاجة إلى علّة موجدة، وبما أنّ توالي سلسلة العلل

---

١. الأسفار الأربعة: لصدر الدين الشيرازي: ١ / ٩٠؛ الشفاء لابن سينا، قسم الإلهيات: ٤٢.

٢. راجع المنظومة للسبزواري: ٧٠ قسم الفلسفة.

والمعلولات إلى ما لا نهاية أمر باطل، فلا مناص من انقطاع السلسلة وتوقّفها عند نقطة خاصة وهو ما يسمّيه الإلهي بواجب الوجود.

وهذه المقدّمات وما نتج عنها هو ما يسمّى ببرهان الصدّيقين.

ثم إنّ الشيخ الرئيس «ابن سينا» يفتخر بتوصّله إلى هذا البرهان، معتبراً إيّاه من أشرف البراهين لعدم احتياج الإلهي فيه إلى توسيط «المخلوق» لمعرفة «الخالق»، إذ قال بعد عرضه لهذا البرهان:

«تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأوّل (أي الله سبحانه) و... إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب (أي هذا الدليل) أوثق وأشرف أي إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب (ثم قال:) وغير هؤلاء (أي غير الصدّيقين) يتوسّلون في السلوك إلى معرفته تعالى وصفاته بواسطة آمر آخر غيره كجمهور الفلاسفة بالإمكان، والطبيعيين بالحركة والمتكلمين بالحدوث للخلق أو غير ذلك».

إلّا انّ الحكيم الإلهي «صدر الدين الشيرازي» لم يرتض هذا النوع من التقرير لبرهان الصدّيقين لاحتياجه إلى توسيط أُمور لمعرفة الله مثل مسألة الإمكان وامتناع التسلسل وغير ذلك ممّا له دخل في البرهان.

فانّ البرهان الأشرف ـ في نظره ـ هو ما لا يحتاج إلى توسيط شيء مطلقاً حتّى مثل تصور هذه المفاهيم والتقسيمات، ولأجل ذلك عمد إلى تقرير آخر لهذا البرهان، يتوصل فيه إلى إثبات الحق تعالى وصفاته الجمالية والجلالية من دون توسيط شيء بالمرة.

ويسمّى التقرير الأوّل لهذا البرهان بـالتقرير السـينوي، والتـقرير الثـاني بالتقرير الصدرائي .

ولما كان التقرير الصدرائي يتوقف على الغور في البحوث الفلسفية فانّنا نرجئ الحديث عنه إلى مجال آخر .

## أدلّة فلسفية أُخرى

ثم إنّ هناك أدلّة عقلية وفلسفية أُخرى أقامها الإلهيّون عـلى وجـود الله، وذكروها في كتبهم الكلامية والفلسفية نكتفي بإدراج اسمائها وعناوينها:

١. برهان الوجوب .

٢. برهان الأسد والأخصر .

٣. برهان الترتّب[١] .

٤. برهان الحركة، الّذي أبدعه الحكيم «ارسطو» وأكمله الفيلسوف الإلهي البارع «صدر المتألّهين» وهو من أشرف البراهين وأتقنها، وبما انّنا سنطرح هذا البرهان مفصلاً عند الحديث عن نظرية «المادية الديـالكتيكية» لذلك نكـتفي بذكر اسمه هنا .

وبهذا تصير البراهين المطروحة لإثبات الصانع الخالق لهذا الكـون فـي هذه الدراسة أربعة براهين .

---

١ . لاحظ تجريد الاعتقاد : ٦٧ ؛ الأسفار: ٦ / ٣٦ ـ ٣٧ ؛ الأسفار أيضاً : ٢ / ١٦٥ و ١٦٦ .

ثم إنّ بعض الكتّاب والمؤرّخين لتاريخ الفلسفة نقل برهاناً عقلياً عن الفيلسوف سنت آنسلم (١٠٣٣ ـ ١١٠٩ م) عرف بالبرهان الوجودي أو الذاتي كما ذكر لديكارت برهاناً مماثلاً تصوّر البعض انه نفس برهان الصدّيقين الّذي مر عليك بيانه .

# ملخّص ما سبق

**تلخّص من البحث السابق أُمور:**

١. انّ الحادث هو المسبوق وجوده بالعدم والقديم عكسه .

٢. انّ الحادث بحاجة إلى علّة محدثة وهذه قاعدة عقلية متّفق عليها .

٣. انّنا بحاجة فقط إلى إثبات حدوث العالم لنضم إلى ذلك القاعدة العقلية المذكورة، فتكون النتيجة احتياج العالم إلى محدث .

٤. انّ هذا البرهان يختلف عن برهان النظام فالبرهان الثاني يتمشّى حتّى مع افتراض قدم المادة .

٥. انّ القانون الثاني للديناميكا الحرارية يثبت الموت الحراري، ونستنتج من ذلك وجود بداية للطاقة والمادة وإلّا لزم ان تنتهي الطاقة والمادة من زمان .

٦. انّ ما كان له نهاية لا يمكن أن يكون أزلياً، بل له بداية إذ الأزلي لا ينفك عن الشيء ولا يكون له نهاية .

٧. إنّ الأدلّة السابقة (النظم بصوره الأربع وحدوث المادة) لا تثبت أكثر من وجود الله دون أزليته، وأنّ أزليته تثبت عن طريق إبطال «التسلسل»

الّذي يكون مؤدّاه لزوم انتهاء سلسلة العلل والمعاليل إلى موجود أزلي غني بالذات عن غيره.

٨. انّ النصوص الإسلامية من الكتاب والسنّة بما فيها أحاديث العترة دّلت على حدوث العالم.

٩. انّ جميع الأدلّة السابقة استدلّت على وجود الله بتوسيط واسطة وهناك برهان آخر هو برهان الصدّيقين لا يحتاج إلى توسيط واسطة، بل يكفي النظر إلى أصل الوجود فهو إمّا الواجب وإمّا يستلزمه.

١٠. انّ هناك طريقتين لتقرير هذا البرهان طريقة ابن سينا، وطريقة صدر الدين الشيرازي، وقد استعرضنا هنا الأُولى فقط.

# أسئلة حول الله الخالق

لقد تبيّن من خلال البحوث المتقدّمة بنحو لا يدع لأحد شكّاً في أنّ للكون بأسره خالقاً قادراً عالماً أوجد المادة من العدم، وأخضعها لسلسلة من القوانين والنواميس، وجعل لكل شيء في الكون حداً ووزناً ومقداراً.

فبرهان الفطرة، وبرهان النظام، وبرهان الضبط والتوازن، وبرهان حساب الاحتمالات، وبرهان حدوث المادة واحتياجها إلى محدث، وكذا برهان الصديقين، وغيرها من البراهين من شأنها أن تقود كل منصف طالب للحقيقة متجرد من آرائه السابقة إلى الاعتراف بوجود الخالق سبحانه، والإيمان به وبسلطانه على الكون.

غير أنّ هناك أسئلة تحوم حول هذه القضية تتطلب منّا الإجابة عليها تكميلاً لهذه الأبحاث، وتتميماً للفائدة.

على أنّ هذه الأسئلة، وإن لم تكن جديدة لأنّها كانت تطرح في أكثر العصور ويجيب عليها الإلهيون في كل عصر، بما يناسبه من الأجوبة إلّا أنّها لتردّدها – أحياناً ـ على بعض الألسن في عصرنا الحاضر ينبغي التعرض لها والإجابة عليها بشيء من التفصيل وبما يتّفق وهذا العصر أيضاً لإبطال الادّعاء القائل بأنّ هذه التساؤلات تدلّ على نفي ماوراء المادة، وعدم وجود الخالق، فلا داعي للاستغراب من طرحها في هذه البحوث، والإجابة عليها في هذه الدراسة.

والآن إلى تلك الأسئلة وأجوبتها واحدة بعد الأُخرى.

أسئلة حول الله الخالق

السؤال الأوّل

# لماذا

# تفشى الإلحاد في الغرب بين علماء الطبيعة؟

ما هو السبب في تفشي الإلحاد والمادية بين علماء الطبيعة، وهم أولى من غيرهم بالاعتراف بالله الخالق، والإيمان به لاطّلاعهم على النظام الكوني أكثر من غيرهم، فانّ هذا الاطّلاع كان يجب أن يقودهم إلى مثل هذا الإيمان قبل غيرهم؟!

☆ ☆ ☆

الجواب:

من تتبع تاريخ العلم والفلسفة لاحظ ـ بجلاء ـ أنّ الاتّجاه العام والرائج في كل عصر بين العلماء والفلاسفة كان دائماً هو الإيمان بالله سبحانه، والاعتراف بوجوده وسلطانه على الكون، وانّ هذا الإيمان كان الطابع العام لكل الحضارات، والسمة الدائمة لجميع المجتمعات على طول التاريخ البشري.

وقد كان هذا الإيمان، وهذا الاتجاه يستمد عناصره ومبرراته من الفطرة تارة، ومن ما يوحي به النظر والتأمل في النظام السائد في جميع أرجاء الكون تارة أُخرى .

نعم لم تخل كلّ فترة من فترات التاريخ البشري من أفراد معدودين أُصيبوا بالشك والحيرة في مسألة الإيمان بوجود الله، لشبهات حصلت لهم أوبحجة انّ أدلّة الإلهيّين لم تقنعهم أو لا تفي بحل ما أُبهم عليهم .

غير انّ وجود هذا العدد من الحيارى والشكّاك لا يكون دليلاً على وجود نظام فكري مترابط الحلقات للإلحاد أوالشك طوال التاريخ كما عليه «الفلسفة الإلهية» .

فانّ غاية ما يستفاد من مطاوي التاريخ في هذا المجال هو وجود بعض الشكوك، والشكّاك، لا وجود منهج إلحادي منظم، ونظام فكري مادي على غرار ما عليه الفلسفة الإلهية، والتفكير الديني .

ومن البديهي انّ «المنهج الفكري» شيء، ووجود بعض الشكوك الطارئة المبعثرة حول الله، وبعض الشكّاك شيء آخر .

**وصفوة القول:** إنّ الإلحاد النادر الواقع في العصور المختلفة لا يعني ـ مطلقاً ـ انّه كان لهذا الإلحاد نظام فلسفي، أو منهج متبع ومدرسة فكرية .

وهذا يعني انّ التديّن والإيمان بوجود الله كان هو الأصل في جميع الحضارات والقاعدة العامة والطابع السائد في جميع الأقوام التي سادت ثم بادت، وانّ حالات الشك والإلحاد ما هي إلّا حالات استثنائية ونادرة يصاب بها بعض الأفراد نتيجة بعض الإبهامات والإشكالات الطارئة .

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة حيث حكى عن وجود بعض الملحدين ابان ظهور الإسلام قائلاً:

﴿وَ قَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَا وَ مَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ﴾[١] .

كما يحدثنا التاريخ عن وجود بعض الزنادقة في عهد الحضارة اليونانية، بل وحتّى في عهد الحضارة الإسلامية في الفترة الّتي ترجمت ونقلت فيها العلوم اليونانية إلى البيئة الإسلامية.

وأمّا الذين كانوا في عهد الحضارة الإسلامية والذين كانوا لا يتجاوزون عدد الأصابع فهم:

١. ابن أبي العوجاء (عبدالكريم) الّذي كان من تلامذة الحسن البصري، فانحرف من التوحيد، وقد دارت بينه وبين الإمام جعفر الصادقعليه السلام احتجاجات ومناظرات هامة، مدونه في كتب الأحاديث والاحتجاج .

٢. ابن المقفّع (عبد الله) .

٣. أبو شاكر الديصاني .

٤. عبدالملك البصري .

وقد عاصر هؤلاء الزنادقة الإمام جعفر الصادقعليه السلام ودارت بينهم وبين الإمام الصادق، مناظرات جديرة بالملاحظة[٢] .

هذا وربما رمي بعض فلاسفة اليونان بالإلحاد والزندقة، مثل

١ . الجاثية: ٢٤ .

٢ . راجع لمعرفة هذه المناظرات أُصول الكافي، وكتاب الاحتجاج للعلّامة الطبرسي .

«ذيمقراطيس» و «انباذ قلس» كما نجد ذلك في كتب الفلسفة الإسلامية ، لكن الحكيم الإسلامي «صدر الدين الشيرازي» عدّهم من الإلهيّين المؤمنين مشيراً إلى أنّهم كانوا يعبرون عن معتقداتهم بالرموز، وانّ ذلك هو الّذي أوهم الآخرين بأنّهم ملحدون، وإليك نص ما كتبه في «الأسفار»:

«قد ذكر في كتاب الشفاء إبطال مذهب انباذ قلس ببيانات شافية وشواهد موضحة، ولذلك حمل بعضهم كلامه في البخت والاتفاق على أنّه من الرموز والتجوزات.. لدلالة ما وجده من كلامه على قوة سلوكه، وعلو قدره في العلوم»[1] .

ثم إنّ هناك ـ أيضاً ـ شرذمة قليلة لا تتجاوز عدد الأصابع ممّن وصفوا بالإلحاد والمروق، نظير: محمد بن زكريا الرازي، وأبي العلاء المعرّي في حين يقود النظر في تاريخهم إلى الاعتقاد بأنّهم تعرضوا لمثل هذا الاتّهام على أيدي خصومهم ومنافسيهم وحسادهم .

فالرازي الّذي كانت له مكانة كبرى في الطب حتّى أنّه لقّب بجالينوس العرب، وطبيب المسلمين قد تعرض لحسد الحساد ونقمة المعاصرين فاتّهموه بإنكار النبوة، في حين عدّه بعض المؤلفين والمؤرخين من كبار العرفاء والصوفية[2] .

وهكذا ترى هذه الشخصية بين فريقين فريق يصفه بالمروق، وآخر

١ . الأسفار : ٢ / ٢٥٩. وذيمقراطيس فيلسوف يوناني ولد عام ٣٠٧ وتوفي عام ٤٦٠ قبل الميلاد، وانباذقلس كذلك فيلسوف يوناني. ولد عام ٤٣٥ وتوفي عام ٤٩٥ قبل الميلاد .

٢ . راجع كتاب خزينة الاصفياء .

يصفه بالتصوف والعرفان، وهذا هو خير دليل على أنّ ما قيل فيه من الإلحاد والمروق كان مغرضاً، ولا أساس له من الحقيقة.

والمعرّي هو الآخر ممن أثبت بعض المحقّقين حسن اعتقاده وسلامة عقيدته[1].

نعم قد تفشّى الإلحاد والاتّجاه المادي في القرن الثامن عشر والتاسع عشر الميلادي، وانتشر إنكار العوالم الروحية، وأعلن عن حصر الوجود في المادة والظواهر الطبيعية إلى درجة أصبحت المادة هي كل مافي الوجود لدى الإنسان في هذه الفترة.

ولقد تفشّت هذه النزعة والنظرية المادية في «الغرب» لأسباب سوف نطلعك عليها لدى الإجابة عن الأسئلة الأُخرى.

غير انّ العلماء والفلاسفة ـ في بداية القرن العشرين ـ قضوا على هذه النظرية قضاء تاماً، وأتوا على بنيانها من الإساس، بحيث لم يبق من المادية بين المفكرين سوى أطلال خربة، وآثار متداعية.

فانّنا نجد اليوم بين الشخصيات العلمية البارزة، المعدودين في طليعة المكتشفين والمخترعين والمشتغلين بالعلوم الطبيعية من يقف موقف الإلهيّين، ويحمل لواء التوحيد، وينادي بنداء الإيمان، وهم كثيرون لا يحصون.

فها هم على سبيل المثال لا الحصر أربعون من كبار رجال العلم والاكتشاف والاختراع يقومون بتأليف كتاب قيم حول إثبات وجود

---

١. راجع الانصاف والتحري في دفع الظلم والتجري عن أبي العلاء المعرّي للمحقّق العلّامة كمال الدين عمر بن أحمد بن عديم الحلي. وتاريخ حلب ج ٤.

الله، حيث يبرهن كل واحد منهم على ذلك من مجال تخصصه[١].

وإليك نماذج منهم مع كلماتهم في هذا المجال:

١. الدكتور «ميريت ستانلى كونجدن» وهو اخصائي في الفيزياء وعلم النفس وفلسفة العلوم والبحوث الانجيلية إذ يقول:

«إنّ جميع ما في الكون يشهد على وجود الله سبحانه ويدلّ على قدرته وعظمته، وعندما نقوم نحن العلماء بتحليل ظواهر هذا الكون ودراستها حتّى باستخدام الطريقة الاستدلالية فانّنا لا نفعل أكثر من ملاحظة آثار أيادي الله وعظمته، ذلك هو الله الّذي لا نستطيع أن نصل إليه بالوسائل العلمية المادية وحدها! ولكنّنا نرى آياته في أنفسنا وفي كل ذرة من ذرات هذا الوجود وليست العلوم إلّا دراسة خلق الله وآثار قدرته»[٢].

٢. الدكتور «جون كليفلاند كوثران» وهو اخصائي في تحضير النترازول وفي تنقية التنجستين إذ يقول:

«إنّ التقدم الّذي أحرزته العلوم منذ أيام لورد كليفن يجعلنا نؤكد بصورة لم يسبق لها مثيل ما قاله من قبل من أنّنا إذا فكّرنا تفكيراً عميقاً فانّ العلوم سوف تضطرنا إلى الإيمان بالله»[٣].

٣. الدكتور «وولتر اسكار لندبرج» وهو عالم الفسيولوجيا

---

١. هو كتاب «الله يتجلّى في عصر العلم» الذى طبع بالعربية وغير العربية من اللغات العالمية الحية مراراً، وتكراراً.

٢. راجع كتاب: الله يتجلّى في عصر العلم: ٢٠.

٣. الله يتجلّى في عصر العلم: ٢٥.

والكيمياء الحيوية الّذي نشر كثيراً من البحوث العلمية إذ يقول:

«المشتغلون بالعلوم الذين يرجون الله، لديهم متعة كبرى يحصلون عليها كلّما وصلوا إلى كشف جديد في ميدان من الميادين، إذ أنّ كل كشف جديد يدعم إيمانهم بالله ويزيد من إدراكهم وابصارهم لأيادي الله في هذا الكون»[١].

٤. الدكتور «جورج ايرل دافيز» الأخصائي في الإشعاع الشمسي والبصريات الهندسية والطبيعية، إذ يقول:

«إنّنا لا ننكر وجود الإلحاد والملحدين بين المشتغلين بدراسة العلوم إلّا أنّ الاعتقاد الشائع بأنّ الإلحاد منتشر بين رجال العلوم أكثر من انتشاره بين غيرهم لا يقوم على صحته دليل، بل انّه يتعارض مع ما نلاحظه فعلاً من شيوع الإيمان بين جمهرة المشتغلين بالعلوم»[٢].

٥. ابراهام لنكولن المخترع الشهير للفونوغراف (الحاكي) وغيرها: يقول:

«إنّي لأعجب لمن يتطلّع إلى السماء ويشاهد عظمة الخالق ثم لا يؤمن بالله»[٣].

٦. «هرشل» وهو اخصّائي في الفيزياء وعلم النفس و فلسفة العلوم إذ يقول: «كلّما توسّع أُفق العلم ازددنا معرفة بالله، ذلك لأنّ العلم يزوّدنا ببراهين قطعية على وجود الخالق الأزلي القدير الّذي لاحد لقدرته»[٤].

٧. «لينه» وهو أوّل من اكتشف الرادار في العالم سنة ١٩٣٤ م إذ يقول:

«يمر أمام عيني ربي الّذي خلق كل شيء. أنّي لا أراه ببصري ولكن نفسي

---

١. المصدر نفسه : ٣٤.

٢. المصدر نفسه : ٣٩.

٣. الله والعلم الحديث : ٢٣

٤. التكامل في الإسلام : ٢ / ١٤٩.

تراه حين تشع عليها آثار عظمته وجلاله، وترى ما أودع في هذا الكون من جلائل الأعمال وخوارق لا تعد، يكفيني أن أرى الكائنات الحية الصغيرة جداً الّتي لاترى بالعين المجردة كيف جهزها الله بجوارح وأعضاء تحير العقول».(١)

٨. «إسحاق نيوتن» وهو أعظم علماء القرن الثامن عشر، حيث يقول:

«لاشك في الخالق، فانّ هذا التنوّع في الكائنات، وما فيها من ترتيب أجزائها ومقوّماتها وتناسبها مع غيرها ومع الأزمنة والأمكنة لا يعقل أن تصدر إلّا من حكيم عليم».(٢)

٩. ويقول العالم الفضائي الأمريكي «فن براون»:

«لقد التقيت بكثير من علماء العالم وأعرف كثيراً منهم أيضاً ولكنّي لم أجد بينهم ممّن يستحق أن يوصف بالعلم وهو يستطيع أن يفسر نشأة الطبيعة بدون أن يشير إلى وجود الله وقدرته ومشيئته في خلق هذا الوجود.

إنّ العلم يبحث عن الله، ولكنّه لايستطيع أن يفعل أكثر من ذلك، ولو انّ أحداً تصور انّه يستطيع انّ يفعل أكثر من ذلك، فهو المسكين العاجز.

كما أنّ العالم الّذي يتعامل مع الظواهر الطبيعية تعاملاً سطحياً، ولا يحاول استكناه ماوراءها هو الآخر مسكين».(٣)

١٠. «توماس أديسون» وهو طبيب انجليزي معروف إذ يقول:

«إنّ ظفري قد سقط اليوم ولا يستطيع أهل الأرض أن يصنعوا مثله تماماً،

---

١. التكامل في الإسلام: ٢ / ١٤٩.

٢. التكامل في الإسلام: ٣ / ٢١.

٣. صحيفة كيهان العدد ٦٨١٠.

ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً، ولكن الله يصنع لي مثله بعد شهر، فالخليقة بأسرها آية الله الظاهرة ومعجزته الباهرة»[١].

بل هناك مجموعة من العلماء المشتغلين بالعلوم الطبيعية كانوا يعتقدون بالمادية ثم اهتدوا في ضوء الفطرة والبرهان إلى الإيمان بالله، أمثال:

١. الفيلسوف الإنجليزي رومين.

٢. الفيلسوف الإنجليزي ميكائيل فاراي.

٣. الفيلسوف الألماني المعروف رئينك.

وقد كان هؤلاء ممّن يعتنقون المذهب المادي ردحاً من الزمن ويدعون إليها بقوة ولكنّهم انقلبوا عليها بعد ذلك واعترفوا بوجود الله، وكانت لهم في هذا المجال كلمات وتصريحات نعرض عن ذكرها هنا.

وقد حدا هذا الأمر بالبروفيسور «البرت انيشتين» إلى أن يقول:

«من الصعب أن نجد بين العقول المفكّرة في هذا العالم من لا يحمل نوعاً من الإحساس الديني الخاص بنفسه، وهذا الإحساس يختلف عن إحساس الإنسان العادي»[٢].

ولكي تتأكد من هذه الحقيقة يمكنك مراجعة كتاب «تاريخ العلوم»[٣] الّذي يبحث عن تطور العلوم الطبيعية ويتعرض لذكر أهم المشتغلين بها من

---

١. المعجزة الخالدة: ٨.

٢. راجع العالم كما أراه ـ مترجم ـ.

٣. وقد طبع هذا الكتاب أكثر من ٥٦ مرة ألّفه «بى ير رو سو». ويراجع أيضاً كتاب: على أطلال المذهب المادي.

العلماء والمخترعين والمكتشفين فانّك تجد أنّ أكثرهم كانوا ممّن يؤمنون بالله، ويرتادون المعابد والكنائس ويقدّسون الكتب السماوية،والمذاهب الدينية، وربما صرحوا ببعض الكلمات الدينية في المناسبات المختلفة .

وبهذا يتّضح ان الادّعاء القائل بأنّ أكثر العلماء الطبيعيّين هم ملاحدة ومعرضون عن الدين والإيمان بالله لا أساس له من الصحة .

نعم قد يوجد في الغرب أوالشرق بعض الملاحدة من أرباب العلم والفكر ولكن إلحادهم ذلك يرجع إلى علل سياسية أو غير سياسية سنشير إليها في الفصل الاخير .

**ثم إنّه ربّما يقال** بأنّ ثلث سكان العالم ـ وهم الذين يعيشون في المعسكر الشرقي وتحت النظام الماركسي والشيوعي هم ملحدون ـ ينكرون وجود الله ولا يؤمنون به، فأين الإجماع البشري في الإيمان بالله؟!

**والجواب واضح:** فانّ الواقع هو غير هذا يقيناً حيث إنّ الالحاد هو صفة الأنظمة الحاكمة في هذه البلاد، ومذهب حكوماتها، لاصفة ومذهب الشعوب الّتي تعيش تحت ظل هذه الأنظمة والحكومات .

ولهذا نجد هذه الشعوب إذا تحررت من الضغوط، وأُزيحت عنها الحراب أقبلت على المساجد والكنائس والمعابد أشدّ إقبال.. ومن هنا لابد من التفريق بين الأنظمة والشعوب. فكم فرق بين أن يكون النظام ملحداً، أو يكون الشعب ملحداً؟

☆ ☆ ☆

## السؤال الثاني

# الله والعلل الطبيعية

لقد أثبتت البراهين القاطعة انّ للكون ـ بمادّته وصورته ـ خالقاً مبدعاً، وموجداً حكيماً قادراً هو الّذي أوجد المادة بعد أن لم تكن، ثم ألبسها حلّة النظام، وأخضعها لقوانين ونواميس خاصة .

هذا من جانب .

ومن جانب آخر أثبتت العلوم الطبيعية انّ لكلّ ظاهرة مادية عللاً مادية وأسباباً طبيعية، فلنزول الأمطار، ونشوء الزلازل،وغير ذلك من الظواهر الطبيعية الأُخرى علل وأسباب طبيعية مترابطة، ومتلاحقة، أصبحت معروفة لنا في الأغلب بسبب تقدم العلوم والتحقيقات فما هو موقع «الخالق» من سلسلة العلل والأسباب هذه؟

هل صحيح أنّنا أمام مفترق طريقين لا ثالث لهما ـ كما يدّعي المادّيون ـ وهما:

إمّا أن نعترف بوجود الخالق المبدع وتأثيره في نشوء الظواهر الطبيعية المختلفة، وننكر الأسباب والعلل الطبيعية لها .

وإمّا ان نعترف بالعلل والأسباب الطبيعية الموجدة لهذه الظاهرة ولا نعترف بخالق، بل ولا يكون له حينئذ مكان، ولا للاعتقاد به مبرر.

أم أنّ هناك طريقاً ثالثاً وهو الاعتراف بالعلّة العليا إلى جانب الاعتراف والاعتقاد بالعلل الطبيعية أيضاً، وبأنّ نسبة هذه العلل الطبيعية إلى معاليلها كنسبة الأسباب إلى مسبّباتها، ونسبة الكلّ إليه سبحانه كنسبة الأسباب والمسبّبات إلى مسببها؟

☆ ☆ ☆

**الجواب:**

قبل أي شيء لابد من القول بأنّ حصر المادّيين الموقف من تفسير الظواهر الكونية وكيفية نشأتها في طريقين لا ثالث لهما (وهما إمّا القول بالعلل الطبيعية أو القول بالخالق المبدع) غير صحيح، بل هو يكشف عن جهلهم بمعتقد الإلهيّين ومقالتهم في تفسير تلك الظواهر.

ولو أنّ المادّيّين وقفوا على ما يعتقده الإلهيّون في هذا المجال لما ذهبوا إلى مثل هذا الحصر، بل لقالوا بأنّ هناك ثلاث طرق لا طريقين، وهي:

١. الاعتراف بالعلّة العليا وإنكار العلل الطبيعية.

٢. الاعتراف بالعلل الطبيعية وإنكار العلّة العليا.

٣. الاعتراف بالعلّة العليا والعلل الطبيعية معاً على النحو الّذي سيأتي.

وإليك تفصيل الكلام في ما يعتقده الإلهيّون في تفسير ظواهر

الكون الطبيعية ليتبيّن لك أنّ الطرق في بادئ النظر ثلاث، لا اثنان كما ذهب إليه المادي وانّ الحق هو الاعتراف بكلتا العلّتين معاً،بمعنى انّ الله سبحانه هو الّذي سبب الأسباب وأوجد العلل .

## الإلهيّون وتفسير الظواهر الطبيعية

إنّ الموقف الّذي اتّخذه الماديّون (أعني: حصر الطرق في تفسير الظواهر الكونية في موقفين) ومارموا به الإلهيّين من إنكار العلل الطبيعية، وإحلال العلّة العليا محلها، ينبع ـ في الحقيقة ـ من تعليل الماديّين الخاطئ لاعتقاد البشر بالإله الخالق .

فالماديّون يرون أنّ لاعتقاد البشر بخالق الكون ـ منذ قديم الزمان ـ أسباباً منها جهل الناس بعلل الظواهر الطبيعية، فانّ الإنسان لمّا كان قد فطر على الاعتقاد بأنّ «لكل حادث علّة» أو انّه كان يحكم بذلك بفعل التجربة، لهذا اعتقد بأنّ لكل حوادث الكون وظواهره علّة، وإذ لم يتسن له الوقوف على العلل الطبيعية الخاصة بكل ظاهرة من هذه الظواهر نحت من عند نفسه «علّة عليا» نسب إليها جميع تلك الظواهر والحوادث بالمباشرة، وهكذا نشأت لديه فكرة «الخالق الأعلى» .

وبعبارة أُخرى يزعم الماديون: بأنّ الإنسان الّذي كان يعيش في العصور الأُولى من التاريخ البشري بما انّه لم يقف على السبب الطبيعي لهطول المطر أو حدوث الحمى في الجسم، أو فساد الزرع وماشا كل ذلك عمد إلى ربط ذلك بالعوالم الروحية، وبهذا حصل لديه الاعتقاد بوجود علة قاهرة خلقت

جميع الأشياء، وفاقتها في القدرة والسيطرة وانّها هي وراء كل ما يحدث من برق ورعد، ومطر وزلزال، وخصب وجدب، ومرض وعافية، ونجاح وهزيمة من دون أن تكون أيّة عوامل طبيعية أومنطقية لها وغيرها.

وبهذا يتّضح انّ الاعتقاد بمثل هذه العلّة العليا لم يكن إلّا وليد الجهل بالعلل الطبيعية، وعدم الوقوف على الأسباب المادية الّتي تقف وراء كل حادثة في عالم الطبيعة، ولو كان الإنسان عارفاً بتلك العلل لما ذهب إلى تفسير الظواهر الطبيعية بالعلل الروحية.

هذا هو تحليل المادّيّين لأسباب اعتقاد المؤمن الإلهي وهو ـ بلا ريب ـ ان لم يكشف عن سوء نيّتهم فهو ـ على الأقل ـ يكشف عن جهلهم بمنطق الإلهيّين، وإلى نظرتهم السطحية إلى مسألة الاعتقاد بالله الموجودة في حياة البشر، منذ أقدم العصور، وطوال القرون والدهور.

فانّه لا يشك أي عاقل منصف وأي باحث موضوعي تصفّح كتب الإلهيّين وتحرى منطقهم، وراجع اعتقاداتهم في مختلف الحضارات والأدوار التاريخية في أنّهم لم يكونوا قط جاهلين بالعلل الطبيعية، ولا منكرين للأسباب المادية لما يقع ويحدث من ظواهر طبيعية، بل إليهم يعود اكتشاف أكثر العلل الطبيعية والتعرف على الأسباب والمسببات المادية كما تشهد بذلك آثارهم ومصنّفاتهم العلمية، ومع ذلك فانّهم كانوا يعتقدون بوجود العلّة العليا الّتي تنتهي إليها سلسلة العلل، لأنّهم أدركوا ـ في ضوء العقل ونور البصيرة ـ بأنّ الاعتراف بالعلل الطبيعية وحدها لا يكفي في تفسير الوجود، وتعليل ظاهرة الكون.

إذ لا شك في أنّ للكائنات الأرضية والسماوية، بل وكلّ ما في الكون

من ظواهر وحوادث طبيعية «عللاً طبيعية» انّما الكلام هو في علّة نشوء «المادة» وحدوثها أساساً، وفي علّة تحلّيها بالنظام البديع، ومنشأ ظهور هذه النظم والقوانين والصور السائدة في المادة.

فالسؤال إذن هو: كيف وجدت المادة وهي حادثة؟

وعلى فرض أزليتها كيف صارت المادة العمياء الصماء ذات نظام بديع تعجز العقول البشرية عن وصفه والوقوف على أبعاده وأسراره؟

فهل يمكن ان تنهض المادة العمياء بإفاضة مثل هذا النظام البديع على نفسها، وإيجاد مثل هذه القوانين والنواميس؟

إنّ هذه التساؤلات، وإجاباتها الواضحة حول المادة نشوءاً ونظاماً، هي الّتي أوجدت لدى الإلهيّين الاعتقاد بوجود «خالق مبدع» هو الّذي خلق المادة، وزينها بهذا النظام البديع، وجعل لكلّ ظاهرة علّة تناسبها، ولكلّ حادث سبباً يليق به ويستتبعه، إذ ليس في مقدور المادة المعدومة قبل حدوثها أن توجد نفسها، ولا أن تفيض على نفسها هذا النظام البديع.

ولنأت هنا بمثال يوضح ما قلناه وإن كان المثال يفارق الممثل له من جهات أُخرى.

لنتصوّر معمل نسيج ذا أجهزة مختلفة معقدة يقوم كل واحد منها بوظيفة خاصة بينما ترتبط جميع الأجهزة بعضها ببعض، وتؤلف مجموعة واحدة تنتج نسيجاً خاصاً على منوال خاص بحيث لو حصل العطب في أي جزء منها توقّف المعمل بكامله.

أفيكفي مجرد الاعتقاد بوجود العلاقات والروابط الآلية والطبيعية بين

هذه الأجهزة لتفسير نشوء ذلك المعمل وحدوثه، أم أنّ العقل ـ مع اعترافه بهذه الروابط والأنظمة ـ يحكم بوجود مهندس صناعي قدير، وعقلية صناعية جبارة صممت هذا العمل، وأوجدت أجهزته، واخترعت آلياته وأدواته، وأرست بينها الروابط والعلاقات والأنظمة المناسبة.

فإذا كان وراء نشوء هذا المعمل الصغير صانع مبتكر عارف بكل ما يحتاج إليه المعمل من أنظمة فيزياوية وكيمياوية هو الّذي أوجد أجهزة المعمل وأخضعها لتلك الأنظمة فكيف بالكون الرحب الواسع، والنظام المتقن البديع؟!

أليس الكون الّذي هو أكبر وأعمق وجوداً ونظاماً من المعمل بكثير جداً، بحاجة إلى صانع هو الّذي أوجده، وعرف ما يحتاج إليه من أنظمة فحلّاه بها؟

وخلاصة القول: إنّ الاعتقاد بمجرد وجود علاقة العلّية والمعلولية بين الظواهر الكونية لا يكفي في تفسير الكون، وتعليل نشوء المادة، لأنّه ليس هناك أي نزاع أو نقاش في تفاعل أجزاء المادة بعضها في بعض، وتأثير الكائنات المتقابل، انّما الكلام ـ بعد الاعتراف بهذه التفاعلات ـ هو في علّة نشوء المادة، وتحلّيها بالنظام، وصيرورة عالم المادة مسرحاً لنظام الأسباب والمسببات وعلى نمط العلل والمعلولات الطبيعية بعد أن لم تكن المادة واجدة لهذه الكيفية.

إنّ هذا هو الّذي يدفعنا إلى الإذعان بوجود «علّة عليا» يعود إليها وجود المادة وأنظمتها، وتنتهي إليها سلسلة العلل والمعاليل وهو الخالق سبحانه، فهو الّذي أوجد المادة وصاغها في قالب العلل والمعاليل.

ومن هنا يتبيّن أنّ من يدّعي بأنّ هناك ـ لتفسير ظاهرة الكون ـ طريقين لا ثالث لهما (إمّا الاعتراف بالعلل الطبيعية وإنكار الخالق، وإمّا العكس)

جاهل بأوّليات الفلسفة الإلهية وألفبائها، إذ لا تنكر هذه الفلسفة نظام الأسباب والمسبّبات الطبيعية، بل هي تبذل جهوداً جبارة في كشف العلل الطبيعية ومعاليلها والروابط الموجودة بينها لأنّها أحد المصادر الّتي يستمد منها الإلهيّون اعتقادهم بوجود خالق للكون، ويبرهنون به عليه، فالاعتقاد بالنظم الطبيعية غير مضر بالاعتقاد بالله الخالق بل هو أساس تلك المعرفة .

إنّ تحليل الماديين لسبب اعتقاد الإلهيين بوجود العلّة العليا يحكي عن تصوّرهم بأنّ الإلهيين يجعلون «العلّة العليا» جزءاً من عالم المادة، وداخلاً فيه، وانّها في رديف العلل المادية (أي أنّ كلّ حادثة مستندة إليه وإلى علّتها الخاصة على السواء) ولذلك قالوا: «إمّا أن نعتقد بوجود العلل المادية، أو نعتقد بوجود الله» تصوّراً منهم بأنّ الخالق قوة كامنة في باطن المادة تفعل بها ما تريد، وتصيّرها كيفما تشاء في حين أنّ هذا التصوّر عن «العلّة العليا» تصور خاطئ جداً، فانّ المراد من «العلّة العليا» هو مبدأ الفيض، ومصدر الوجود الّذي بحوله وقوته خلق المادة وصيّرها ذات أنظمة طبيعية، وقوانين مادية من جنسها، والمادة تستمد وجودها منه سبحانه في كل لحظة، وفي كل آن .

ويدلّ على ذلك أنّ الكون لم يزل في تحوّل وتغيّر مستمرين، من حيث المادة ومن حيث الصورة على السواء، وانّ الفيض مستمر في كل حين، وليس مثله سبحانه في نسبته إلى الكائنات الطبيعية مثل البناء بالنسبة إلى البيت أو النجار إلى السرير .

هذا وسنرجع إلى هذا البحث عند حديثنا عن «علل الإقبال على المادية» ونشوء الإلحاد لدى طائفة من علماء الغرب وفلاسفته، ونأتي بنصوص واضحة من الإلهيّين في الحضارات والأدوار المختلفة في الاعتراف بالعلل الطبيعية،

هذا ويجدر بنا أن نشير إلى عبارة للعلّامة الطباطبائي ـ رحمه الله ـ في هذا الصدد إذ يقول:

«إنّ الإلهيّين لا يريدون بإثبات الصانع إبطال قانون العلّية والمعلولية العام وإثبات الاتّفاق والصدفة في الوجود أو تشريك الصانع مع العلل الطبيعية واسناد بعض الأُمور إليه والبعض الآخر إليها، بل مرادهم إثبات علّة في طول علّة، وعامل معنوي فوق العوامل الطبيعية، وإسناد التأثير إلى كلتا العلّتين لكن بالترتيب أوّلاً وثانياً نظير الكتابة المنسوبة إلى الإنسان ويده»[1].

## نظريات حول نشأة الأرض

ثم إنّه قد تطرح من قبل العلماء ـ بين الفينة والأُخرى ـ نظريات حول كيفية نشأة المنظومة الشمسية، وظهور الأرض، وظهور الأحياء عليها وهي لاتعدو عن كونها مجرد فرضيات غير مدعمة بالحقائق ولا مسندة بالأدلّة اليقينية.

بيد أنّ هناك من يتصوّر ـ أحياناً ـ أنّ الأخذ والاعتقاد بهذه النظريات والفروض يغني عن الاعتقاد بوجود «خالق» مدبر وفاعل منظم لهذا الكون، وهو لا شك تصوّر خاطئ، فانّنا لا يمكن ـ أبداً ـ أن ننكر وجود يد عليا تنظم هذا الكون وإرادة حكيمة تسير شؤونه وتحدّد مساراته، وتفعل كل هذه الأعاجيب مهما كانت النظريات المطروحة حول كيفية نشأة الكون.

ولكي يتّضح ما قلناه نشير إلى نظريتين في هذا المجال، ثم نرى كيف لا

١ . تفسير الميزان: ٣ / ١٨٣ .

يكون الأخذ بهما أو بأحدهما ـ على فرض الصحة ـ متعارضاً مع الاعتقاد بوجود تلك اليد المدبرة وتلك الإرادة العليا والمشيئة المنظمة .

إنّ هناك نظريتين معروفتين في هذا المجال وهما:

**١. نظرية المدّ**، الّتي وضعها «جيمس جينس» عام ١٩١٨ م، التي تفترض اقتراب نجم من الشمس بسبب مد سريع على سطحها أحدثه تغلب قوة جذب النجم على جذب الشمس، ثم بدأت المادة تتكثف وتنقسم إلى كتل مختلفة تحولت فيما بعد إلى كواكب من بينها الأرض الّتي كانت أوّل الأمر كتلة غازات ملتهبة تحولت مائعة، ثم تكونت لها قشرة صلبة.[١]

**٢. نظرية السديم** الّتي وضعها «لاپلاس» في قالب علمي، وتفترض انّ المجموعة الشمسية كانت سديماً (أي شكل سحابي ومجموعة من الغازات المضيئة) شديد الحرارة، يدور حول نفسه ببطء، ثم برد تدريجاً نتيجة لفقدان الحرارة بسبب الإشعاع فانكمش فازدادت سرعته ثم تفترض انّه بمرور الوقت أصبحت القوة الطاردة المركزية عند خط الاستواء إلى الخارج مساوية للقوة الجاذبة إلى الداخل، ثم انفصلت حلقة غازية، وأصبح السديم الرئيسي متّزناً، ثم انكمش لتنفصل عنه حلقة أُخرى، وهكذا وأخيراً تحوّلت كل حلقة ـ بطريقة ما (!!) ـ إلى كتلة كبيرة أخذت تنكمش لتكون الكواكب أمّا ما بقي من السديم الرئيسي فقد تحول إلى شمس»[٢].

١ . ويبيّن كريسي موريسن هذه النظرية ببيان أبسط، إذ يقول: «إنّه قد مرّ نجم بالفعل قريباً من شمسنا لدرجة كانت كافية لأن تحدث أمداداً (جمع مد) مروعة ولأن تقذف في الفضاء كتلاً، ومن بين تلك الكتل التي اقتلعت: الكرة الأرضية» راجع العلم يدعو للإيمان : ٥٢ .

٢ . الموسوعة العربية الميسّرة: ١٨٣٩ .

هاتان هما أشهر النظريات المطروحة حول نشأة المنظومة الشمسية والأرض الّتي تقلنا، ونحن سواء قبلنا بالأُولى أو بالثانية أو بغيرهما من النظريات التي سيكشف عنها العلم مستقبلاً فانّ من المستحيل ان نستغني عن الاعتقاد بخالق مدبّر للكون، إذ يستحيل أن ينتهي كل ذلك إلى هذا النظام المتقن، وان تستقر ـ في المآل ـ هذه الصورة المناسبة للحياة دون غيرها من الصور من دون إشراف فاعل عاقل خبير، ومن غير دخالة إرادة خالق عليم، هذا مضافاً إلى أنّ هاتين النظريتين لا تفسران أصل نشأة النجوم والغازات والمواد.

وصفوة القول: إنّنا يمكن أن نقبل ـ في هذه العجالة ـ بأية فرضية حول كيفية ظهور الكواكب والأنجم والأرض، ولكن لا يمكننا ـ مطلقاً ـ ان نقبل بأنّ كل ذلك انتهى إلى هذا النظام الملائم لحياة الإنسان والاحياء على هذه الأرض من دون مشيئة قوة عليا نظمت الكون وعيّنت مسيره ومصيره.

قال «كريسي موريسن» بعد طرح كلّ هذه الفرضيات وعرضها:

«إذا نظرنا إلى حجم الكرة الأرضية وبعدها عن الشمس ودرجة حرارة الشمس وأشعتها الباعثة للحياة، وسمك قشرة الأرض، وكمية الماء، ومقدار ثاني أوكسيد الكاربون، وحجم النتروجين، وظهور الإنسان وبقائه على قيد الحياة، كل أولاء تدلّ على خروج النظام من الفوضى وعلى التصميم والقصد كما تدلّ على أنّه طبقاً للقوانين الحسابية الصارمة ما كان يمكن حدوث كل ذلك مصادفة في وقت واحد على كوكب واحد مرة في بليون مرة».[1]

١. العلم يدعو للإيمان: ١٩٥.

## السؤال الثالث

# هل خلق العالم من عدم؟

قد يتساءل أحد عن مفاد كلمة الإلهيّين: «انّ الخالق المبدع خلق الكون من عدم» فيقول: إنّ ظاهر هذه العبارة يفيد انّ «العدم» صار منشأ لوجود العالم وهو من البطلان بمكان، إذ كيف يصير العدم منشأ للوجود، والحال انّ العدم ليس شيئاً بتاتاً؟؟!



**الجواب:**

الحقيقة أنّ هذا السؤال ناشئ من عدم التعمّق في مراد الإلهيّين من تلك العبارة فانّ قولهم: «أوجده من عدم» لا يعني أنّ العدم صار منشأ للوجود، أي أنّ الوجود أخذ منه كما يؤخذ الشيء من الشيء، كالقماش من القطن، والدقيق من القمح فهل هذا إلّا نظير القول بأنّ الصفر صار منشأ للعدد الفلاني، بل يعنون قولهم إنّ المادة لم تكن ثم كانت، أي كانت معدومة فوجدت بفعل القادر العليم.

فليست لفظة «من» في تلك العبارة لبيان الاشتقاق، بل لبيان حدوث المادة وعدم قدمها وأزليتها.

وبعبارة أكثر اختصاراً: انّ الإلهي يقصد انّ المادة لم تكن موجودة ثم حدثت ووجدت وتحقّقت .

فليست تلك العبارة مثل قولنا: إنّ هذا الباب من الخشب، أومن الحديد فانّ «من» هنا لبيان مصدر الاشتقاق بخلاف ما في العبارة الدارجة بين الإلهيّين حينما يقولون: «الكون خلق من عدم» .

إنّ الإلهيّين يقصدون أنّ الكون بجوهره وعرضه، بمادته وصورته، وبدقيق ما فيه وجليله مخلوق بعدما لم يكن، أي انّنا إذا رجعنا إلى الوراء رجوع تفحّص لوصلنا إلى نقطة لم نجد فيها للمادة ولا لصورها أثراً فهي لم تكن أصلاً ثم وجدت بفعل الخالق المبدئ القدير .

## السؤال الرابع

# كيف خلق العالم من دون مادة سابقة[1]؟

كيف خلق العالم من دون مادة سابقة والحال انّ التجارب العلمية الّتي قام بها الفيزياوي الفرنسي لافوازييه (١٧٤٣ ـ ١٧٩٤ م) أثبتت انّ المادة لا تفنى ولا تستحدث، فهي محفوظة في جوهرها متغيّرة في صورها وأشكالها، فليس هناك شيء يوجد من العدم ولا شيء ينعدم، وانّما هناك تحول للمادة من صورة إلى صورة أُخرى، ومع ذلك كيف يقول الإلهي: إنّ الكون بمادته وصورته مخلوق من دون مادة سابقة؟

**الجواب:**

قبل الإجابة على هذا السؤال لابد من بيان مقدّمة هي: أنّ «قانون العلّية» الّذي يعترف به الإلهي والمادّي على السواء يفيد انّه لابدّ لكلّ معلول من علّة،

---

١. هذا السؤال يختلف عن السؤال السابق فانّ التركيز في السؤال السابق على حدوث العالم من العدم بحيث يكون العدم منشأ لوجود العالم، وقد قلنا في الإجابة عليه انّ لفظة «من» هنا للتبيين لا لبيان المنشأ ومصدر الاشتقاق.
وأمّا السؤال الحاضر فالتركيز فيه على حدوث العالم من دون مادة سابقة مع أنّ التجربة والعلم لا يثبتان سوى قسم واحد من الوجود، وهو حصول شيء من مادة سابقة.

ولكلّ ظاهرة من سبب عقلاً، وهذا أمر عام يشمل كلّ ظاهرة حادثة بلا استثناء وإلّا كان تخصيصاً للقاعدة العقلية المذكورة .

غير انّ المادّي تصوّر انّه يجب انّ يكون لكلّ معلول مادّي «علّة مادية» تتحوّل إلى ذلك المعلول .

فكما يجب أن يكون للباب مادة سابقة وهي الخشب لتتحول إلى هيئة الباب كذلك يجب أن يكون لمادة الكون علّة مادية سابقة تتحوّل إلى الصورة الفعلية وهذا هو ما يهدفه المادي في السؤال المطروح، ولكنّه غير ثابت بتاتاً، لأنّ لثبوته أحد طريقين: طريق العقل، أو طريق التجربة .

أمّا العقل فهو لا يحكم إلّا بوجود «علّة» للمعلول، وأمّا أنّ هذه العلّة يجب أن تكون «علّة مادية» حتماً فممّا لا يقرّه العقل .

إذن فالذي يجب على الإلهي إثباته هو انّ للكون ـ بمادّته وصورته ـ علّة خالقة لها، وأمّا لزوم أن تكون تلك العلّة «علّة مادّية» فلم يثبت من جانب العقل.

وبعبارة أُخرى: انّ العقل يحكم بأنّ الشيء الممكن الّذي لا يصحّ أن يحكم عليه بالوجود أوالعدم، لا يخرج عن حد الاستواء إلّا بواسطة علّة مرجّحة ملزمة له بأحد الأمرين، ففي جانب الوجود يجب وجود علّة تخرجه عن حدّ الاستواء إلى الوجود، وفي جانب العدم يكفي عدم العلّة .

هذا هو غاية ما يقضي به العقل، وأمّا انّ العلّة يجب أن تكون في كلّ الموارد «علّة مادّية» فلم يدلّ عليه دليل ولا يقرّه العقل، وقد خلط المادي بين نفي العلّة مطلقاً وبين نفي العلّة المادية لخلقه .

فالذي أثبتته الفلسفة وذهب إليه الإلهيون هو بطلان عدم وجود علّة للعالم بمعنى تحقّقه بدون علة .

وأمّا نفي «العلّة المادية» للعالم فلا إشكال فيه، إذ لم يدلّ دليل على لزوم كون العلّة في جميع الموارد «علّة مادية» .

وأمّا التجربة فهي وإن قامت على أنّ لكلّ معلول مادي «علّة مادية» سابقة لكن نتيجتها تختص بالشرائط التي قامت فيها التجربة، وامّا تسرية نتيجتها إلى بدء الخلقة فغير صحيحة قطعاً .

توضيح ذلك: أنّ التجربة في المختبرات في عالم الطبيعة تقضي بأنّ لكلّ ظاهرة مادّية «علّة مادّية» وهذا الأمر من الوضوح بمكان، إلّا أنّه يختصّ بمجال التجربة فقط، ولا تعمّ نتيجتها بدء الخلقة الّذي هو محطّ كلامنا في هذا الدرس حتّى يلزم من ذلك الاعتراف بأنّ للمادّة الأُولى مادة أُخرى تحولت إليها .

ولأجل أن يزداد إذعان المادي بأنّ حاصل التجربة يختصّ بمجال جريانها ولا تتعدّى شرائطها لابد أن نلقي نظرة إلى ما يقوله العلماء والبيولوجيون حول نشأة الحياة على الأرض .

إنّ العلماء البيولوجيّين يصرحون بأنّ الكائن الحي لا يمكن أن ينشأ إلّا من مادة حية .

ونحن نعترف بهذه الحقيقة غير انّ ما ذكروه يختصّ بمورد التجربة، وهو الحياة الحالية الّتي نعيش فيها، ولا يشمل بدء الخلقة، إذ ينطرح هنا سؤال وهو: وكيف نشأت الموجودات الأُولى في الكرة الأرضية بعد انفصالها عن

الشمس في حين انّ العلم يقول: إنّ الأرض كانت يوم انفصالها كتلة ملتهبة لا تصلح لوجود الحياة والاحياء فيها أبداً .

من هنا نستنتج انّه من الممكن أن تنشأ موجودات حية من موجودات غير حية في ظروف خاصة وإن كان هذا الأمر غير ممكن في الظروف الحالية .

والحقيقة انّ منشأ خطأ المادّي هو عدم وقوفه في مسير التجربة وموردها إلّا على فاعل من نوع واحد وهو «الفاعل المادّي»، وتصوّر انّ الفاعل مقول مطلق، وانّ العلّة على إطلاقها منحصرة بما وقف عليه في مسيرها فأخذ يسأل عن «العلّة المادّية» الّتي خلق منها الكون، ولم يعلم بأنّه لم يدلّ أي دليل على حصر العلّة في «العلّة المادّية» بحيث لا يكون هناك علة غيرها .

وما اعتمد عليه وتوصل إليه عن طريق التجربة فالاجابة عنه واضحة فان التجربة ليس لها الا الاثبات دون النفي، فالتجربة في مقدورها ان تثبت ان هنا «علة مادية»، واما انه ليس هنا «علة غير مادية» فهي قاصرة عن مثل هذا النفي، وغير قادرة عليه .

وبعبارة أُخرى: انّ المادّي رأى في مسير التجربة انّ كلّ فاعل يفعل بواسطة المادة السابقة حيث يحولها من صورة إلى أُخرى كمايفعل النجار بالخشب حيث يحوله إلى سرير، فزعم انّ كلّ علّة لا تفعل إلّا بمادة سابقة تحوّلها إلى غيرها فراح يسأل عن المادة الّتي صنع بها الخالق ذلك الكون، والحال انّ عدم إمكان صنع شيء من دون مادة سابقة انّما يصحّ بالنسبة إلى الفاعل المادي الّذي لا يقوم ـ في الحقيقة ـ إلّا بتحريك أجزاء المادة الحاضرة وضم بعضها إلى بعض، ولذلك لا مناص لتحقّق فاعليته من الاستعانة

بمادة موجودة سلفاً ليمكنه ان يركب ويضم بعضها إلى بعض أو يفرق شيئاً عن شيء.

وأمّا الفاعل المجرد المطلق فهو بقدرته المطلقة قادر على خلق الشيء وإيجاده من دون مادة سابقة، ولتوضيح هذا المطلب (وهو انّ الفاعل الإلهي يمكنه أن يفعل بدون مادة سابقة) يمكن التمثيل بفعل النفس فانّها ـ كفاعل غير مادي ـ تخلق الصور والمعاني والأفكار من دون مادة سابقة.

ولهذا قيل في الحديث الشريف: «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

أجل انّ الفاعل الإلهي والخالق المبدع ليس شأنه شأن الفاعل المادي الّذي يستعين بالمادة الجاهزة ليوجد ظواهر مادية جديدة، بل هو بماله من القدرة المطلقة قادر على إيجاد المادة ابتداء وتحليتها بأنواع الصور وإخضاعها للقوانين والسنن.

فتلخّص من هذا البحث عدّة نقاط:

١. انّ العالم ـ بمادّته وصورته ـ لابدّ له من علّة بقول مطلق ولا يمكن لأحد إنكاره إلّا السوفسطائي.

٢. انّ العلّة لا تنحصر في العلّة المادّيّة، وانّ التجربة وإن أثبتت ذلك النوع من العلّة ولكنها ليس لها نفي نوع آخر من العلّة.

٣. ان المادّي خلط بين العلّة المادّية ومطلق العلّة فزعم انّ نفي المادّة الّتي يؤخذ منها الكون مساو لنفي أصل العلّة.

٤. ان الفاعل في مجال الطبيعة انّما يفعل ويصنع بمعونة المادة

الحاضرة فيحولها من صورة إلى صورة أُخرى، ولكن ذلك لا يوجب أن يكون هذا الأمر هو شأن كل فاعل وعلّة، فانّ من العلل القوية من تخلق المادة وتوجدها وتصوّرها كيفما تشاء.

٥. انّ النفس الإنسانية وهي فاعل غير مادّي تقوم بصنع كثير من الصور والمعاني من دون مادة سابقة.

## أسئلة حول الله الخالق

### السؤال الخامس

# أين الله ؟

لو صحّ ما يدّعيه الإلهيون من وجود خالق لهذا الكون فلماذا لا نرى له أثراً في ملاحظاتنا ومختبراتنا العلمية، والحال انّ كلّ ما لا يخضع للحسّ والتجربة لا يمكن الحكم بوجوده؟



**الجواب:**

هذا هو كلام بعض المادّيين المخدوعين بالحسّ والتجربة، فهم يتصوّرون انّ الحس والتجربة قادران على تحديد الوجود إثباتاً ونفياً، فما أثبت الحس والتجربة وجوده فهو موجود، وما لم يمكن لهما إثبات وجوده فهو إذن غير موجود، أولا يمكن الحكم بوجوده على الأقل.

وقد رأينا بين المادّيين من أنكر ـ في كلماته ـ وجود الروح الإنسانية المجردة عن المادة وخواصها وصفاتها بحجة انّه لم يعثر على هذه الروح الّتي يدّعيها الإلهيّون، على طاولة التشريح أوتحت عدسة المجهر.

والحقيقة انّ منشأ هذه النظرة ليس إلّا الاغترار والانخداع بالحسّ والتجربة الّتي أعطاها بعض الغربيّين في فترة التطور العلمي الأخير اعتباراً تجاوز الحدود، وجعلها معياراً لإثبات الحقائق ونفيها على وجه الحصر.

غير انّ الحقائق الحاصلة من نفس التجربة قضت على هذه النظرية وأثبتت انّ هناك موجودات كثيرة لا ينالها الحس ولا تخضع للتجربة، ولكنّها مع ذلك موجودة قطعاً.

إنّ إنكار الروح وما شابهها بحجة عدم رؤيتها يشبه من ينفي وجود «الذرة» أو «الميكروب» بحجية انّه لا يراها بالعين المجردة، فكما أنّ الادّعاء الأخير تافه فكذلك من ينفي وجود «الله» ووجود «الروح» بحجة انّه لا يرى لهما أثراً في تجاربه!!

والّذي يمكن أن يقال في هذا البحث هو انّ الموجود المادّي هو الّذي يقع في نطاق الحس والتجربة فقط وأمّا الموجود غير المادي الّذي يدّعيه الإلهي فلا يمكن أن يناله الحس أو تحويه التجربة، فانّ حقيقته على نحو خارج عن نطاق الحسّ والتجربة ومجالهما.

فالصفات الإنسانية مثل الحب والكراهة والعلم والجهل والعشق والحزن حقائق لها واقعية حتماً ومع ذلك لا يمكن نفيها بحجة انها غير محسوسة ولا مرئية، أولسنا نؤمن جميعاً بوجودها في الأشخاص رغم أنّها لا تخضع لسكين التشريح، ولا نرى لها أثراً تحت المجهر، وبذلك يتضح بطلان قول من يقول: «أنا لا أؤمن بما لا يخضع للحس» فهذه الكلمة وأمثالها أشبه بالكلمات الصبيانيّة الّتي لا تستحق الاهتمام، لأنّ العلم قضى عليها وحكم عليها بالبطلان غير

انّــنا نـعرض لهـذه الكـلمات والشـبهات لتـردّدها عـلى بـعض الألسـن فـي عصرنا الحاضر.

ثم إنّ قول القائل: ليس في مجال الحسّ والتجربة أي أثر من الله سبحانه يفيد بوضوح انّه ينزل «العلّة العليا» منزلة العلل الطبيعية، ويجعلها في مصافها، فإذا لم ير في ذلك المصاف ما يسمّيه الإلهي «إلهاً» راح يرفضها بحجة انّه ليس موجوداً في نطاق الحس والتجربة غير انّه عزب عنه أنّه لو كان هناك أثر من «العلّة العليا» في مجال الحسّ والتجربة لصار موجوداً طبيعياً مخلوقاً، لا «علّة عليا» خالقة للطبيعة وموجدة لها من العدم، فالبحث عن وجوده سبحانه في عالم المادة بحث عن الشيء في غير موضعه ومورده.

ومع ذلك كلّه فانّ لوجوده سبحانه آثاراً في الطبيعة، وآيـات فـي عـالم الكون نستدل بتلك الآثار على مؤثرها، وبهذه الآيات على خالقها، وهذا النوع من المعرفة ممّا يقوم عليها أساس الحياة في المجتمع البشري، فالإنسان يعرف المؤثر من الأثر، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا النوع من المعرفة إذ قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[١].

ثم إنّ من يسعى لإثبات كل شيء ونفيه عن طريق الحس والتجربة فهو لا يعترف إلّا بأداة واحدة من أدوات المعرفة وهي الحس، ومثل هـذا الشـخص يعجز عن رؤية الآفاق الأُخرى، وإدراك مراتب الوجود الأُخرى الّتي لاتدرك إلّا بغير هذه الأداة، وقد ثبت في أبحاث «نـظرية المـعرفة» انّ للإدراك والمـعرفة أدوات متعددة ومختلفة لا أداة واحدة.

---

١. فصلت: ٥٣.

## السؤال السادس

# هل بقاء الكون بحاجة إلى العلّة أيضاً؟

إنّ اختلاف الإلهي والمادّي في منهجهما يرجع إلى الخلاف في ثلاث مسائل أساسية هي:

**الأُولى:** انّ الإلهي يعتقد بأنّ «النظام الكوني» يرتبط بعلّة وراء المادة.

أي أنّ هناك «علّة عليا» ينتهي إليها ذلك النظام البديع.

وبعبارة أُخرى: انّ النظام البديع السائد على العالم المادّي ليس نابعاً من المادة بل هو صادر عن عقل جبار وخالق قدير وإرادة عليا هي الّتي كست المادة هذه الحلّة القشيبة البديعة من النظام.

بينما يعتقد المادي خلاف ذلك، فهوى يرى أنّ هذا النظام نابع من ذات المادة، إمّا بالصدفة أو انّ ذلك النظام هو خاصية المادة، وقد مر بطلان إحدى هاتين النظريتين ويأتي بطلان الأُخرى، وقد أثبت التحقيق أنّ النظام ليس نابعاً من المادة بل هو مخلوق للخالق القادر العليم.

وفي هذه المسألة ينصب بحث الإلهي على أنّ النظام الحاكم على

المادة هل هو مخلوق لفاعل حكيم، أو نابع من نفس المادة من غير نـظر إلى نفس المادة وهل انّها حادثة أو قديمة، مخلوقة، أولا؟ وانّما مصب البحث هو نظامها البديع فقط .

**الثانية:** انّ الإلهي يعتقد بأنّ «المادّة» بذاتها وصورتها حادثة، بمعنى انّها لم تكن ثم وجدت عنصراً وشكلاً، ولكنّ المادّي يعتقد بأنّ المادّة أزلية غير حادثة، وقدعرفت دليل حدوث المادة، واطّلعت على امتناع قدمها وأزليّتها .

وفي هذه المسألة يقع الحوار بين الإلهي والمادّي في نشأة نفس المادة وذاتها من غير نظر إلى النظام السائد فيهما .

فالإلهي يدّعي حدوثها، والمادّي يدّعي قدمها، وبـذلك يـعلم اخـتلاف مصب المسألتين، ومحط الكلام فيها .

وقد بحثنا عن كلتا المسألتين، الواحدة تلو الأُخرى فيما سبق .

فعندما كنا نطرح برهان النظام، كنا نركز البحث ـ في الحقيقة ـ عـلى أنّ النظام الكوني البديع مخلوق لعلّة وراء المادة من دون أن نتعرض لمسألة نشأة المادة ذاتها وأنّها أزلية أو قديمة ؟

وعندما كنّا نسوق البرهان على حدوث المادة كنّا نركز البحث على مسألة نشأة المادة ذاتها من دون تعرض لنظامها .

**الثالثة:** انّ الإلهي يعتقد بأنّ الوجود لا ينحصر في الموجود المادّي، وانّ المادّة لا تساوي الوجود، بل الوجود أعم من المادة وغيرها، فـتكون النـتيجة حسب هذا الاعتقاد: «انّ كلّ مادّي موجود، وليس كل مـوجود مـادياً»، وهـذا

يعني انّ نطاق الواقع يشمل الموجود الماديّ وغير الماديّ، فهناك في خانة الوجود أشياء أُخرى ليست من المادة وخصائصها وآثارها في شيء .

ولكن الماديّ يرى انحصار الوجود في الموجودات الماديّة، ويعتقد انّ المادّة تساوي الوجود وتساوقه والوجود يساوي المادة ويساوقها، فالوجود والمادة عنده شيء واحد .

ولو ثبت معتقد الإلهي من عدم انحصار الوجود في الموجودات المادية وثبت انّ هناك عوالم وواقعيات[1] وراء المادة فان ذلك يستلزم انّ تنفتح أمام العقل البشري آفاق، وأن يقف على حقائق كبرى وراء الطبيعة يقوم عليها صرح الرسالات الإلهية، الّتي حملها الأنبياء إلى البشر، فانّ الشرائع السماوية انّما بنيت على اساس انّ الحياة لا تنحصر في الحياة الدنيوية، بل انّ هناك وراء هذا العالم عالماً آخر، كما وانّ هناك موجودات غيبية أقوى من الطبيعة وموجوداتها، مثل الأرواح والملائكة وغيرها .

وهذا الأمر هو إحدى النقاط الرئيسية الّتي يفترق فيها الالهي عن الماديّ، فانّ المادي بسبب حصر نفسه في «سجن المادة» وزنزانة الطبيعة الماديّة لا يرى شيئاً وراء المادة وبذلك ينكر العوالم الروحية وما يوجد وراء العالم المادي هذا من الحقائق الثابتة وما يتبعها من القيم والأُمور المعنوية، وغيرها .

ثم إنّنا قد أشبعنا الكلام في المسألتين الأُوليين بما لم يبق مجالاً لأي شاك أو مشكّك، نعم يبقى التحقيق في المسألة الثالثة، ولكن قبل الخوض في هذه المسألة لابد من البحث في أمر آخر وهو: «هل انّ الكون محتاج في حدوثه

١ . وستقف في نهاية هذا الفصل على معلومات كبيرة حول تلك العوالم .

وبقائه معاً إلى العلّة العليا، أو انّه محتاج إليها في الحدوث فقط دون البقاء والاستمرار؟» .

وبعبارة أُخرى: هل العالم قائم في «حدوثه وبقائه» بالعلّة العليا أو انّه قائم بتلك العلّة في «حدوثه فقط» بحيث إنّ بإمكانه أن يبقى ـ بعد أن وجد ـ دون حاجة إلى تلك العلّة ؟

وهذه المسألة مطروحة على الإلهي دون المادّي، لأنّ الإلهي يعتقد بوجود «علّة عليا» للكون بخلاف المادّي، فانّه لا يعترف بالعلّة العليا أبداً .

نعم يمكن أن يقول المادّي ـ من باب المغالطة ـ هب أنّنا سلّمنا باحتياج الكون إلى العلّة، ولكن هذا الاحتياج مختص ببداية حدوثه ووجوده، فانّه بعد ان يوجد يصبح في غنى عن تلك العلّة للبقاء والاستمرار .

إذا عرفت هذا فلنستعرض ما يستدلّ به الإلهي على معتقده لنرى ما يؤدي إليه النظر من الحقيقة .

## حاجة الكون إلى العلة حدوثاً وبقاءً

يعتقد الإلهي انّ الكون بحاجة إلى «العلّة العليا» في حدوثه وبقائه معاً، ويستدلّ لذلك بوجهين:

**الأوّل:** الاستدلال على احتياج الكون في حدوثه وبقائه إلى العلّة من طريق اتّصاف الكون بصفة «الإمكان» .

وتوضيح ذلك: انّ الأشياء في عالم التصوّر تنقسم إلى ثلاثة أنواع:

١. ما يكون ضروري الوجود، بأن يكون الوجود نابعاً من ذاته،

بحيث يكون في غنى ـ في وجوده ـ عن أيّة علّة، وهذا هو «واجب الوجـود» الغني عن كلّ علّة، وإلّا لم يكـن واجب الوجـود، وذلك كـوجود الله الواجب وجوده سبحانه.

٢. ما يكون ضروري العدم بحيث يمتنع عليه الوجود، فهو يقتضي العدم والامتناع، وهذا هو «الممتنع الوجود» وذلك مثل اجتماع النقيضين، أي أن يكون الشيء الواحد متّصفاً بالوجود والعدم في مكان واحد وزمان واحد فـهو مـن المحالات التي يمتنع حصولها ذاتياً .

٣. ما يكون نسبة الوجود والعدم إليه على السواء، أي انّه لا يقتضي بنفسه الوجود أو العدم، إذ لو كان يقتضي الوجود بنفسه لكان واجب الوجود ولو كان يقتضي العدم بنفسه لدخل في القسم الثاني، ولكنّه يقع في الوسط بين الوجود والعدم دون اقتضاء لأي واحد من الأمرين بذاته، فلابد لاتّصافه بالوجود مـن وجود علّة تجرّه إلى ناحية الوجود، وتخرجه من حد الاستواء وأمّا في الاتّصاف بالعدم فيكفي عدم العلّة .

وكونه معدوماً لا يعدّ دليلاً على اقتضائه الذاتي للعدم وإلّا لصار اتّصافه بالوجود محالاً.

وللمثال نقول: إنّ عدم وجود ابن لفلان لا يعدّ دليلاً على اقـتضاء ذلك الابن للعدم وإلّا لاستحال أن يتّصف بالوجود يوماً ما، إذ انّنا نجده يصبح ذا ولد بعد حين .

والكون ـ بمادته وصورته ـ بحكم ما برهن عليه في المسألة الثانية مـن حدوثه بعد العـدم، يـعدّ مـن المـمكنات، فـانّ الوجـود بـعد العـدم كـما هـو

مقتضى الحدوث علامة على أنّه ليس «واجب الوجود» وإلّا لم يكن معدوماً ذات يوم.

كما أنّ اتّصافه بالوجود دليل على أنّه ليس من الممتنعات وإلّا لما اتّصف بالوجود، ولما خرج من العدم إلى ساحة الوجود كما هو عليه الآن.

ولأجل هذا يعدّ الكون بالنظر إلى ذاته ممكناً والممكن هو ما يكون نسبة الوجود والعدم إليه على السواء، وانّما يخرج عن حالة الاستواء من جانب العلّة وبسببها، فما يكون بالذات ممكناً ومحتاجاً إلى العلّة فأي فرق بين حدوثه وبقائه، لأنّه بعد الحدوث لم يخرج عن كونه ممكناً، فهذا الوصف بعد ثابت ولازم له بعد الوجود أيضاً، فهو لم يخرج عن حدّ الإمكان ولم يدخل في حدّ الوجوب.

وبعبارة أُخرى: انّ مناط الاحتياج إلى العلّة هو إمكان الشيء، وعدم واجديته للوجود من لدن ذاته وهذا المناط باق في كلتا الحالتين، أي «حالة الحدوث» و «حالة البقاء» حالتي: البدء والاستمرار.

والقول باستغناء الكون في بقائه عن العلّة وإن كان محتاجاً إليها في الحدوث تخصيص للقاعدة العقلية التي تقول: إنّ كلّ ممكن مادام ممكناً (بمعنى انّ الوجود لا ينبع من ذاته) يحتاج إلى علّة، وهو تخصيص مرفوض.

إنّ القول بأنّ «العالم المادّي» بحاجة إلى العلّة في الحدوث دون البقاء يشبه القول بأنّ بعض أجزاء الجسم بحاجة إلى العلّة دون بعض، ولإبطال هذا الزعم نلفت نظر القارئ إلى التوضيح التالي:

إنّ للجسم بعدين: بعداً مكانياً، وبعداً زمانياً.

فامتداد الجسم في أبعاده الثلاثة: (الطول، والعرض، والعمق) يشكّل بعده المكاني، كما أنّ بقاءه في عمود الزمان يشكل بعده الزماني .

فالجسم باعتبار أبعاضه ذا أبعاد مكانية، وباعتبار استمرار وجوده مدى الساعات والأيام والدهور ذا أبعاد زمانية .

وعلى ذلك فكما أنّ احتياج الجسم إلى العلّة لا يختصّ ببعض أجزائه وأبعاضه دون بعض، لعدم وجود فارق جوهري بين تلك الأبعاض حتّى يختصّ الاحتياج ببعضها دون بعض، بل الكلّ متصف بالإمكان، وهذا الاتّصاف حاكم باحتياج كل ممكن في جميع أبعاضه إلى العلّة .

فكذا الجسم في أبعاده الزمانية فهو فى جميع أبعاده الزمانية (أي الحدوث والبقاء) محتاج إلى العلّة من غير فرق بين آن الحدوث وآن البقاء، بين زمان النشوء وزمان الاستمرار .

فالقول باستغناء الجسم في بعض أبعاده الزمانية عن العلّة يشبه القول باستغناء الجسم في بعض أبعاضه المكانية عن العلّة، إذ البعد المكاني، والزماني وجهان لعملة واحدة، وبعدان لشيء واحد، ولأنّ الامتداد الزماني لا ينفك عن الامتداد المكاني .

وإلى ذلك أشار الحكيم السبزواري في منظومته إذ يقول:

لا يفرق الحدوث والبقاء إذ لم يكن للممكن اقتضاء

ثم أوضح مقصوده بقوله: «لا يفرق الحدوث والبقاء في الحاجة إلى العلّة إذ لم يكن للممكن اقتضاء الوجود بنفسه، فكما لم يكن وجوده في أوّل الحال

باقتضاء من ذاته فكذا في ثاني الحال وثالثها، وهكذا، لأنّ مناط الحاجة هو «الإمكان» فما أسخف قول من يقول: إنّ المعلول محتاج إلى العلّة حدوثاً لا بقاء»[١].

كما وأشار إليه الحكيم المتألّه الشيخ محمد حسين الاصفهاني في منظومته إذ قال:

والافتقار لازم الإمكان   من دون حاجة إلى البرهان

ثم قال:

لا فرق ما بين الحدوث والبقا   في لازم الذات ولن يفترقا[٢]

والمراد من البيتين هو: انّ الافتقار إلى العلّة لازم للممكن، وهذا اللزوم بدرجة من الثبوت والبداهة والوضوح بحيث إنّه لا يحتاج إلى إقامة البرهان، فانّ الممكن هو ما يكون الوجود والعدم بالنسبة إليه على السواء، فإذا أراد أن يخرج عن حالة الاستواء إلى الوجود افتقر إلى علّة تجرّه إلى جانب الوجود، فإذا كان الافتقار إلى العلّة من لوازم الممكن كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة فلا يمكن التفكيك بين «الحدوث» و «العدم» ليقال انّه يحتاج إلى العلّة حدوثاً خاصة.

هذا هو الدليل الّذي يستدلّ به الإلهي لإثبات احتياج الكون إلى «العلّة العليا» بقاء كاحتياجه إليه حدوثاً، وهو يتركز على صفة الإمكان، وإليك الدليل الثاني.

☆ ☆ ☆

١. منظومة السبزواري قسم الفلسفة: ٧١.

٢. تحفة الحكيم: ٢٧.

**الثاني:** لقد أثبتت الفلسفة الإسلامية انّ الحركة لا تختصّ بالحركة في الاعراض والصفات الظاهرية لجواهر الأشياء، بل تتعدّاها إلى نفس جواهر الأشياء فهناك حركتان:

أ ـ حركة في الاعراض، وهي ما كان يقول به الفلاسفة، أي الحركة في الكم، والكيف، والأين، والوضع.

فالأشياء ـ في نظر هؤلاء الفلاسفة ـ تتحرّك في حجمها، ولونها، ومكانها، وأوضاعها[1] دون جواهرها وذواتها.

ب ـ حركة في الجواهر، وهي الّتي اكتشفها الفليسوف الإسلامي الكبير صدر الدين محمد الشيرازي (٩٧٩ ـ ١٠٥٠ هـ) بمعنى انّ التغيّر والتبدّل، والتحوّل والحركة تشمل حتّى جواهر الأشياء وذواتها.

والحركة الجوهرية الّتي أثبتها ذلك الحكيم لا تختصّ بتحوّل النوع إلى النوع الآخر، كتحوّل البذرة إلى نبتة والنطفة إلى الإنسان، فانّ ذلك صورة بسيطة من تفسير الحركة الجوهرية، بل يرمي هذا الفيلسوف إلى ما هو أعمق من ذلك، فهو يرى أنّ العالم لا ثبات له ولا قرار بل يتمتع في كل آن بوجود جديد لم يكن من قبل ولن يكون بعد ذلك. فهو وإن كان بظاهره ثابتاً جامداً غير انّه ذو طبيعة سيّالة، وذات متجدّدة باستمرار.

وبهذا لا تنحصر الحركة والتغيّر بالظواهر، بل تعمّ الجواهر والذوات فهي

---

١. فحركة السيارة في الطريق حركة في الأين، وتغيّر مواصفات التفاح على الشجر في اللون والحجم حركة في الكيف والكم، وحركة الرحى على محوره حركة في الوضع، وهذه هي المقولات الأربع التي اتّفقت كلمة الفلاسفة على وقوع الحركة فيها وإن اختلفوا في القسم الخامس، وهو الحركة في جوهر الأشياء وذواتها. وهو الذي أثبته الحكيم الإلهي «صدر الدين الشيرازي» ببراهين خاصة.

في تغيّر مستمر وتجدّد دائم، والعالم بذلك أشبه بنهر جار تنعكس فيه صورة القمر، فانّ الناظر يتصوّر ـ في نظرة ساذجة ـ انّ الصورة الّتي يراها هي نفس الصورة الّتي انعكست في الماء أوّل مرة وقد بقيت مطبوعة على الماء في حين انّها بحكم تجدّد ذرات المياه التي تنطبع عليها صورة القمر تتجدّد لحظة بعد لحظة، وآناً بعد آن، فلا ثبات للصورة الأُولى، بل هي صورة بعد صورة وانعكاس بعد انعكاس، وحدوث بعد حدوث.

وربّما شبّه العالم المادّي في ظل الحركة الجوهرية بنبع سائل ينبع باستمرار من جهة وينحدر في واد من جهة أُخرى دون توقّف حتّى لحظة واحدة.

وبعبارة أُخرى: انّ العالم ـ بمادّته وصورته ـ في تجدّد مستمر، فهو لاتّصال هذا التجدّد وتلاحقه يبدو كأنّه أمر ثابت قار، في حين انّ ما نراه هذه اللحظة هو غير ما رأيناه في اللحظة السابقة أو ما سنراه في اللحظة اللاحقة فهو في كل لحظة حادث، وهو في كل آن يتمتع بوجود جديد، مسبوق بعدمه، وملحوق بوجود آخر.

وهذا يعني انّه ليس لذرة واحدة وجودان بل وجود واحد مستمر.

ولقد استدلّ الحكيم الشيرازي على هذه الحركة في الجوهر ببراهين عديدة نعرض عن ذكرها هنا.[1]

---

١. الأسفار الأربعة: ٣ / ٩٦ ـ ٩٧ و ١٣٩ ـ ١٤١ وقد صرّح ـ قدس سره ـ في هذا الفصل بأنّ للطبيعة امتدادين ولها مقداران أحدهما: تدريجي زماني يقبل الانقسام إلى متقدّم ومتأخر زمانيّين، والآخر دفعي مكاني يقبل الانقسام إلى متقدّم ومتأخّر مكانيّين. وهو كالصريح في أنّ للأشياءالمادية أربعة أبعاد: الطول والعرض والعمق والزمان، فهو مكتشف البعد الرابع قبل ظهور نظرية النسبية في الفيزياء.

وبهذا أثبتت الفلسفة الإسلامية انّه ليس للبقاء حقيقة إلّا في النظر السطحي إلى الأشياء فانّه هو الّذي يرى للعالم حالتين: حالة الحدوث، وحالة البقاء، في حين انّ العالم المادّي ليس سوى حدوثات مستمرة، ووجودات متجدّدة، أي وجود تلو وجود، وحدوث تلو حدوث، ولذلك فهو بحاجة إلى إيجاد بعد إيجاد، وإحداث بعد إحداث .

ولنأت لذلك بمثال توضيحي:

تصوّر مصباحاً كهربائياً مضيئاً. انّ الحس يتصوّر ـ في نظرة سطحية ـ انّ الضوء المنبعث من هذا المصباح هو استمرار للضوء الأوّل، ولذلك يتصوّر انّ المصباح انّما يحتاج إلى المولّد الكهربائي في حدوث الضوء فقط دون استمراره في حين انّ المصباح الفاقد للإضاءة الذاتية، محتاج في الإضاءة إلى ذلك المولد في كل لحظة، لأنّ الضوء الموجود انّما هو استضاءة بعد استضاءة، واستنارة بعد استنارة من ذلك المولّد الكهربائي .

أفلا ينقطع الضوء إذا تعطّل المولد الكهربائي عن العمل ولو لحظة واحدة ؟

إنّ هذا يعني انّ الإضاءة في ذلك المصباح محتاجة إلى ذلك المولد الكهربائي في لحظة الحدوث، وفي الاستمرار، لأنّ ما تصوّرناه استمراراً انّما هو إمدادات متلاحقة، واستضاءات متجدّدة .

إنّ العالم يشبه هذا المصباح الكهربائي تماماً، فهو لكونه فاقداً للوجود الذاتي يحتاج إلى العلّة في حدوثه وبقائه معاً لأنّه قائم بغيره، آخذ وجوده من سواه .

## مناط الحاجة إلى العلّة هو الإمكان لا الحدوث

هذا وليعلم أنّ هذه المسألة مطروحة في علمي الكلام والفلسفة، وقد بحث عنها المفكّرون بحثاً موسعاً .

والمسألة مبنية على النزاع الدارج بينهم وهو انّ سبب حاجة الممكن إلى العلّة ما هو؟

هل هو «إمكان» الشيء أي عدم كونه واجداً للوجود من لدن نفسه، وعدم نبوع الوجود من صميم ذاته .

أو انّ مناط الحاجة هو «حدوث» الشيء ووجوده بعد العدم ؟

فمن جعل سبب احتياج الممكن إلى العلّة هو «الإمكان» أي الافتقار الذاتي والاستواء بالنسبة إلى الوجود والعدم فقد جعل الممكن محتاجاً إلى العلة حدوثاً وبقاءً، لأنّ المناط (وهو الافتقار) باق ومحفوظ في كلتا الحالتين، أي قبل الحدوث وبعده، فانّ الممكن غير واجد للوجود من لدن نفسه، وهذا الوصف ذاتي له، غير منفك عنه، فلمّا كان المناط هو الافتقار الذاتي، وكان هذا الوصف لازماً للممكن في جميع الأحوال لزم أن تقترن العلّة بالمعلول في جميع الحالات (أي حدوثاً وبقاءً) .

وأمّا من جعل مناط الحاجة في الممكن إلى العلّة هو «الحدوث» وتلبّس الوجود بعد العدم فقد اختار استغناء الحادث عن العلّة بعد حدوثه، لأنّ الحدوث لا يصدق، إلّا على آن الحدوث، وأمّا البقاء فلا يكون حدوثاً .

غير انّه عزب عن الذاهب إلى كون مناط الاحتياج هو الحدوث، انّه كيف

يمكن أن يكون الحدوث مناط الحاجة إلى العلّة مع أنّ الحدوث حالة تنتزع عن الحادث بعد وجوده وبعد تحقّقه فكيف يمكن أن يكون الشيء المتأخّر عن الوجود مناطاً لحاجته إلى العلّة مع أنّ مناط الحاجة يجب أن يكون مقدماً على الوجود؟!

وبعبارة أُخرى: انّ المقصود من مناط الاحتياج إلى العلّة ما يحقّق علّة الاحتياج إلى العلّة وهذا لابد وأن يبحث عنه قبل وجود الشيء لابعد وجوده والحدوث ممّا يلحق بالشيء بعد وجوده لا قبله.

وبعبارة ثالثة: انّ الحدوث هو حالة وجود الشيء ووصفه، وحالة اقتران العلّة به (أي لا تطلق صفة الحدوث إلّا عندما تكون العلّة مقترنة بالشيء) وحالة خروج الشيء من العدم إلى الوجود، في حين انّ مناط الحاجة يجب أن يلحظ في حالة لم يخرج الشيء من نطاق العدم إلى حيز الوجود بعد.

إذ انّ الخروج إلى حيز الوجود يكشف عن أنّ الحادث اقترن بالعلّة فبرز إلى عالم الوجود فكيف يصحّ لنا أن نبحث عن مناط الحاجة في هذه الحالة في حين انّ مناط الحاجة انّما يجب (أو يصح) أن يلحظ في حالة لم يبرز الشيء إلى عالم الظهور بعد، وليست هذه الحالة إلّا الافتقار الذاتي.

قال الشيخ الرئيس ابن سينا ـ في هذا الصدد ـ: «سبب الاحتياج عند الحكماء هو الإمكان، وعند المتكلّمين هو الحدوث وهو باطل، لأنّ الحدوث كيفية للوجود متأخرة عنه، وهو متأخّر عن الإيجاد المتأخّر عن الاحتياج إلى الفاعل المتأخر عن علّة الاحتياج، فلو كان الحدوث علّة للاحتياج لتأخّر عن نفسه بهذه المراتب».[1]

---

١. شرح الإشارات: ٣ / ٧٥ وأيضاً لاحظ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للحلي الفصل الأوّل المسألة التاسعة والعشرون والمسألة الرابعة والأربعون، والأسفار: ٢ / ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

وتوضيحه: انّ الشيء يحتاج أوّلاً، ثم تقترنه العلّة ثانياً، فتوجده ثالثاً، فيتحقّق الوجود رابعاً، فينتزع عنه وصف الحدوث خامساً .

فالحدوث يقع في المرتبة الخامسة فكيف يكون (أي الحدوث) مناط الحاجة الّذي يجب أن يكون في المرتبة الأُولى؟

ولأجل هذا اشتهر قولهم: الشيء قرر (أي تصوّر) فاحتاج فأوجدت العلّة فوجد المعلول، فصار حادثاً.

وهكذا يكون الاتّصاف بالحدوث متأخّراً بمراتب عديدة عن مرحلة الاحتياج إلى العلّة .



## أدلّة الاحتياج إلى العلّة حدوثاً فقط

إذا عرفت أدلّة القائل باحتياج المعلول إلى العلّة حدوثاً وبقاءً فهلم معي نستعرض ما استدلّ به القائلون بأنّ الحاجة إلى العلّة انّما هي في «الحدوث» فقط، فقد احتجّوا لذلك بأمرين:

**الدليل الأوّل:** لو كان الممكن محتاجاً إلى العلّة في بقائه لكان الاحتياج إمّا في وجوده الّذي كان حاصلاً قبل، وهو محال، لأنّه تحصيل للحاصل .

وإمّا في وجود جديد، وهو خلاف الفرض، إذ الكلام انّما هو في بقاء هذا الوجود القديم الأوّل .

**والجواب:** انّ الحاجة إلى العلّة في الوجود والحدوث المتجدّد لمّا مرّ

من تجدّد العالم المستمر، وما نسمّيه بقاء ليس إلّا الحدوث المتجدّد و تسميته بالبقاء انّما هو بالنظر السطحي المسامحي لا الواقعي الدقيق.

وإلى هذا أشار الحكيم السبزواري في منظومته إذ قال:

وانّما فاض اتّصال كون شيء ومثل المجعول للشيء كفيء

وشرحه بقوله: «إنّه جواب عمّا عسى أن يقال: لو احتاج الممكن في حال البقاء إلى المؤثر فتأثيره إمّا في الوجود الّذي كان هو حاصلاً قبل هذه الحال فهو تحصيل الحاصل، وامّا في وجود جديد حادث وهو خلف.

وحاصل الجواب انّ التأثير في أمر جديد»[1].

وإن شئت قلت: يحتاج الممكن ـ بعد حدوثه ـ إلى العلّة لاستدامه الإفاضة والفيض مثل الفيء والشاخص، ومثل ضوء المصباح والمولد الكهربائي، فالبقاء الملحوظ انّما هو استمرار الفيض واتّصال الإفاضة.

**الدليل الثاني:** لماذا لا يكون العالم كالبناء، فانّ البناء بحاجة إلى بنّاء في حدوثه دون بقائه، أوكالساعة فانّها بحاجة إلى صانع في حدوثها دون بقائها؟

**والجواب هو:** انّ كلّاً من البناء والساعة يحتاجان إلى العلّة حدوثاً وبقاءً أيضاً.

فانّ البنّاء احتاج إلى البنّاء ليجمع الطين والحجر والخشب والحديد ويضم بعضها إلى بعض ثم يبقى البناء متماسكاً مستمراً للجفاف الحاصل في

١. المنظومة للسبزواري قسم الفلسفة: ٧٢.

المواد الإنشائية المستعملة فيه ولقدرتها على التماسك، ولذلك فانّ البناء يتهدّم كلّما ضعفت قدرة تلك المواد على التماسك.

وأمّا الساعة فانّها احتاجت في حدوثها إلى صانع قدير، ولكنّ بقاءها يكون معلولاً لقوة ما استخدم فيها من مواد، وتركيب ما أودع فيها من آلات وهكذا كانت البناية والساعة محتاجتين إلى العلّة في الحدوث والبقاء أيضاً.

بل انّ البنّاء نفسه ليس فاعل البناء بل تنحصر مهمته في تحريك المواد من أماكنها، والحركة هي المؤدية إلى الشكل المؤدّي إلى حصول البناء.

قال قطب الدين الشيرازي:

«انّا لا نسلّم أنّ البنّاء فاعل للبناء بل البنّاء يحدث ميولاً قسرية (أي انسياقاً قهرياً غير اختياري) في الأحجار والآلات ويحركها باعتبار تلك الميول إلى مواضع معينة فتحصل لها أوضاع وأشكال على الترتيب الّذي يضعها، وتلك الأوضاع والهيئات هي البنّاء، والبناء سبب لحركات الآلات، والحركات معدات لحصول البناء».[1]

وإلى هذا أشار الحكيم «السبزواري» في منظومته، إذ قال في ذيل كلامه السابق «ومثل المجعول للشيء كفيء»:

«ولما تمسّكوا بمثال البنّاء والبناء هدمنا بناءهم عليهم بأنّ مثل المعلول بالنسبة إلى العلّة كمثل الفيء بالنسبة إلى الشاخص، فانّه تبع محض له يحدث

١. راجع تعاليق شرح الإشارات للمحقّق قطب الدين الشيرازي: ٣ / ٦٨.

بحدوثه ويبقى ببقائه، ويدور معه حيثما دار.

أضف إلى ذلك انّ البنّاء ليس علّة للبناء بل حركات يده علل معدة لاجتماع اللبنات والأخشاب وذلك الاجتماع علّة لشكل ما، ثم بقاء ذلك الشكل فيها معلول لليبوسة المستندة إلى الطبيعة».[1]

وفي الختام نأتي بكلام للحكيم الإسلامي الشيخ الرئيس «ابن سينا» فانّه في كلامه الموجز أشار إلى المسألة والنزاع الواقع فيها وأشار إلى دلائل الطرف الآخر إذ قال:

«إنّه قد سبق إلى الأوهام العاميّة ان تعلّق الشيء الّذي يسمّونه مفعولاً بالشيء الّذي يسمّونه فاعلاً هو من جهة المعنى الّذي يسمّي به العامة المفعول مفعولاً، والفاعل فاعلاً، وتلك الجهة أنّ ذلك أوجد وصنع وفعل، وهذا أوجد وفعل وصنع وكلّ ذلك يرجع إلى أنّه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن (أي المناط هو الحدوث).

وقد يقولون: إنّه إذا أوجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل حتّى أنّه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً كما يشاهدونه من فقدان البنّاء، وقوام البناء، وحتّى أنّ كثيراً منهم لا يتحاشى أن يقول: لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم، لأنّ العالم عنده انّما احتاج إلى الباري تعالى في أن أوجده أي أخرجه من العدم إلى الوجود حتّى كان بذلك فاعلاً، فإذا فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم حتّى

١. المنظومة للسبزواري قسم الفلسفة: ٧٢.

يحتاج إلى الفاعل[١] ؟

وما استدلّ به «من أنّه إذا فعل وحصل له الوجود من العدم فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود» قد مرّ الجواب عليه بأنّ البقاء وجود بعد وجود وحدوث بعد حدوث على ما مر توضيحه .

وأمّا ما استدلّ به من مسألة البنّاء والبناء وتنزيل العالم منزلته، فقد أوضحنا الجواب عنه أيضاً .

١ . شرح الإشارات : ٣ / ٦٧ ـ ٦٨ .

السؤال السابع

# الأعضاء الزائدة لماذا؟

لو كان الأمر كما يعتقده الإلهيّون من أنّ المادة ونظامها مخلوقين لعلّة عليا متّصفة بالعلم والقدرة والحكمة والتدبير، فلماذا نشاهد بعض مظاهر العبثية والفوضى في بعض الظواهر الكونية؟

ولماذا نرى بعض الموجودات غير المفيدة وبعض الأعضاء الزائدة الخالية عن أيّة حكمة يبرر وجودها ؟

ألا يدلّ كلّ ذلك على عدم وجود «إرادة عليا» هادفة وحكيمة تدبّر هذا الكون، وتنظّمه؟

هذا ولإثبات وجود مثل هذه الزوائد غير المفيدة أو بعض مظاهر الفوضى يكفي ملاحظة أمرين:

**الأوّل:** ما اكتشفه علماء الأحياء ووقفوا عليه من حيوانات ذات عيون لا تبصر، تقطن الكهوف أو تقيم تحت الأرض، وأيضاً ما نلاحظه في جسم الإنسان من الزوائد ؟

فما فائدة هذه العيون مع كونها فاقدة لقدرة الإبصار[1]؟!

وما فائدة ثديي الرجل، وما فائدة اللوزتين عند الإنسان، وما فائدة صيوان الاذن، والمصران الأعور؟

ألا يدلّ كلّ ذلك على عدم القصد والهدفية، إذ لو كان ثمة غاية مهدفة من وراء هذا الكون، لوجب أن لا يكون لهذه الأعضاء الزائدة أثر، ولا لهذه الفوضى وجود في عالم الخلق؟!

**الثاني:** أنّ هناك ملايين الكواكب والنجوم السابحة في الفضاء مع كونها غير حاوية لأي عنصر مفيد يتّصل بحياة الإنسان ويعود بالنفع والفائدة عليه.

☆ ☆ ☆

## الجواب

والجواب على هذه الاعتراضات يقع في ثلاث نقاط:

**أوّلاً:** انّ هناك فرقاً كبيراً، وبوناً شاسعاً بين «عدم وجود» فائدة في هذه الأعضاء وبين «عدم وقوف الإنسان واطّلاعه على تلكم الفوائد» وقد جعل المعترض «عدم الوجدان» مكان «عدم الوجود» مع أنّ عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود مطلقاً، إذ ما أكثر الأشياء الّتي لا نلمس وجودها، وهي مع ذلك موجودة في صفحة الكون مثل بقية الحقائق.

وهذا الأمر يتّضح ـ بجلاء ـ إذا لاحظنا مدى ما توصّلت العلوم البشرية

١. على اطلال المذهب المادي: ١١٣، ولقد أشار إلى هذه الأُمور وأمثالها بعض زعماء المادية في الشرق أوالغرب مثل الدكتور شبلي شميل، والدكتور بوخنر!!

إليه وأخذنا بعين الاعتبار حجم الآفاق المحدودة الّتي فتحها الإنسان في محاولاته العلمية.

فهل لأحد بأن يدّعي بأنّ العلم البشري قد أحاط بكلّ ما في أعماق البحار، وبطون الأراضي، وأجواف الجبال وأعالي السماء؟!

أم هل يمكن لأحد أن يدّعي انّ العلوم البشرية قد انتهت إلى الحقيقة النهائية في كل شيء، أم انّها لا تزال أشبه بطفل يحبو، أو صبي يدرج؟!

أجل انّ أمام العلم البشري طريقاً طويلاً جداً، وآفاقاً مجهولة كثيرة، وحقائق وعوالم لا تنتهي لم تكتشفها عدسات العلم، ولم تفك رموزها وكنوزها محاولات الكشف والاستطلاع.

وتلك حقيقة اعترف بها رجالات العلم وعمالقة الاكتشاف والاختراع، وها هي بعض نصوصهم نضعها بين يديك لتعرف مدى ما بلغ الإنسان إليه من المعرفة وما حصل عليه من المعلومات رغم كل الجهود العظيمة والمستمرة منذ فجر التاريخ البشري وإلى الآن:

### العلماء والاعتراف بضآلة العلم البشري

فهذا هو العالم المشهور «اينشتاين» صاحب النظرية النسبية، بينما كان يقف عند درج صغير في أسفل مكتبته قال: «إنّ نسبة ما أعلم إلى ما لا أعلم كنسبة هذا الدرج إلى مكتبتي».

ويعلّق الدكتور أحمد أمين المصري على هذه العبارة قائلاً: «ولو أنصف

لقال: أنّه أقلّ من هذه النسبة. انّا نعيش في عالم مملوء بالحقائق والقـوى، ولا نعلم أي شيء هي، وهذا في الدنيا الّتي نعيش فيها، ونلمسها ونزاول شـؤوننا فيها، فكيف بالعوالم الأُخرى البعيدة عنّا؟

نقول: إنّ العالم مكون من ذرات ونقول: إنّ الذرة مؤلّفة من ألكترونات أو من نواة وشحنة كهربائية سالبة وموجبة، ويتغير رأينا في تكوين الذرة بمعدل مرة كلّ أربع سنوات، ونتبجّح فنعمل من الذرة قنابل ذرية، ونحن لا نعلم من حقيقتها شيئاً .

نقول: إنّ الأجسام تسقط لقانون الجاذبية، والمصباح يشـتعل بـالكهرباء ونسخر الكهرباء في إيجاد الأمواج واستقبالها، ولكـن الكـهرباء لا نـعلم عـن حقيقتها، وانّما نعلم كيف تستخدم، بل الحـياة لم نـعرف حـقيقتها وإن كـانت تسكن فينا، وكل ما حولنا لا نعلم حقيقته، وانّما نعرف أغراضه. وبعبارة أُخرى نعرف «كيف» ولا نعرف «ما ولماذا» .

إن كان كذلك فكيف نأمل أن نعرف العقل والنفس وحقيقة الشعور وما إلى ذلك، انّ كلّ ما نتحدّث به عن هذه الأشياء ألفاظ جوفاء، ولو أنصف مؤلّف المعاجم ومحاولو التعريفات لكفّوا عن ذلك، لأنّهم لا يصلون إلى حقيقته»[1] .

ويقول الدكتور «ميربت ستانلي كونجدن» وهـو أخـصّائي فـي الفـيزياء وعلم النفس:

«إنّ العلوم حقائق مختبرة ولكنّها مع ذلك تتأثر بخيال الإنسان وأوهـامه ومدى بعده عن الدقّة في ملاحظاته، وأوصافه، واسـتنتاجاته، ونـتائج العـلوم

---

١ . مجلة رسالة الإسلام المصرية، العدد الأوّل من السنة الرابعة : ٢٤ .

مقبولة داخل هذه الحدود، فهي بذلك مقصورة على الميادين الكمية في الوصف والتنبّؤ، وهي تبدأ بالاحتمالات، وتنتهي بالاحتمالات كذلك وليس باليقين، ونتائج العلوم بذلك تقريبية وعرضة للأخطاء المحتملة في القياس والمقارنات ونتائجها اجتهادية وقابلة للتعديل بالإضافة والحذف، وليست نهائية، وانا لنرى العالم عندما يصل إلى قانون أو نظرية يقول: إنّ هذا هو ما وصلنا إليه حتّى الآن، ويترك الباب مفتوحاً لما قد يستجد من التعديلات».[١]

أجل انّ الكون ـ كما يقول العلماء ـ أشبه بمحيط عريض وعميق وكبير غارق في الظلمات، ولم يستطيع البشر سوى كشف كيلومترين منه بمصباح العلم والمعرفة فيما لا تزال البقية العظمى تختفي خلف تلك الظلمات الشاملة الهائلة.

إنّ البشر لم يستطع أن يقف ـ بصورة نهائية ـ على أقرب الأشياء إليه وهو نفسه، فلا تزال كلمات بل أسطر بل صفحات كثيرة من هذا الكتاب العجيب غير معلومة ولامعروفة للإنسان.

لنستمع إلى ما يكتبه الدكتور «الكسيس كاريل» الحائز على جائزة نوبل في الطب والجراحة في كتابه المعروف «الإنسان ذلك المجهول» تحت عنوان: «جهلنا بأنفسنا»:

إنّ الإنسانية قد بذلت جهوداً جبارة لكي تعرف نفسها، ومع أنّنا نملك كنوز الملاحظة التي جمعها العلماء والفلاسفة والشعراء والمتصوّفة فنحن لا ندرك غير جوانب من الإنسان وأجزاء منه.. الواقع أنّ جهلنا مطبق! فأكثر الأسئلة

---

١. الله يتجلّى في عصر العلم: ١٨.

الّتي يطرحها من يدرس أفراد الإنسان بقيت دون جواب ولا تزال مناطق شاسعة من عـالمنا الداخـلي غـير مـعلومة» ثـم أشـار إلى نـماذج مـن هـذه المـناطق المجهولـة.[١]

ولقد نبّه القرآن الكريم إلى هذه القصور والضآلة في العلم البشري وعجز الإنسان عن الإحاطة بحقائق الحياة وبواطن الأُمور، إذ يقول:

﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾[٢].

إنّه يصرح بأنّ معلومات الإنسان عن الكون والحياة لم تتجاوز إطار هذه الحياة، بل لم يقف إلّا على ظاهرها، دون حقيقتها وباطنها .

وقال الإمام علي عليه السلام:

«الدنيا كلّها جهل إلّا مواضع العلم»

إنّ قافلة العلم لا تزال تسير ـ منذ أن بـدأت ـ دون أن تـتوقّف وسـوف يكتشف البشر ـ في المستقبل ـ أضعاف أضعاف ما اكتشفه حتّى الآن .

كما وانّه سيصدق فـي المسـتقبل مـا شكّك فـيه فـي المـاضي أليست المعلومات الّتي توصل إليها الإنسان اليوم كانت ممّا ينكرها بالأمس ويـرفض صحّتها، فلم يصدّق - مثلاً ـ بأنّ الإنسان سيتمكن مـن الهـبوط عـلى القـمر، وارتياد الفضاء الخارجي، ثم يعود من رحلته سالماً، حاملا إلى الأرض عينات من صخور القمر، وشيئاً كبيراً من حقائق السماء وأسرار الفضاء؟

وكل ذلك دليل قاطع وبرهان ساطع على أنّ ما يجهله البشر أكثر بكثير ممّا يعلمه، وانّ ما لم يحصل عليه من الحقائق أكثر بكثير ممّا يحصل عليه .

---

١ . الإنسان ذلك المجهول: ١٧ .

٢ . الروم: ٧ .

إنّ المعترض على وجود بعض الأعضاء، وادّعاء كونها غير مفيدة يشبه من وقف على بناء مهندس، قد وضع كل شيء فيه في مكانه المناسب، فاعترف بما يسود على ذلك البناء من الدقة والمحاسبة، وما يتم به من النظام والتصميم، ثم إذا وقف على قطعة أو عمود لا يعرف حكمة وجوده في ذلك البناء المهندس المصمم بعناية بادر إلى إنكار أية حكمة في وجود ذلك العمود في ذلك البناء.

ألا يتعيّن عليه أن يعترف بجهله، ويعلن بأنّه لا يعلم حكمة ذلك الشيء، بدل أن ينكر حكمة استخدام هذا الجزء الّذي هو واحد من آلاف الأجزاء المستعملة في ذلك البناء بحكمة وعناية؟

ألا يحسن به أن ينتظر حتّى يكشف المستقبل عن حكمة هذا الجزء، بدل أن يتسرّع في الحكم ضده كما يفعل الجهلة البسطاء والسذج المتعجّلون؟!

أليس من الظلم ـ وهو يرى مظاهر الحكمة والتصميم، والتدبير والهدفية والقصد والتنسيق في مجموع النظام ـ إذا لاحظ أمراً يجهل الهدف منه، لقصور في وسائله الإدراكية، أن يتهم مجموع الكون بالفوضى والعبثية وعدم القصد؟

ولنعم ما قال الدكتور «فلا ماريون» في هذا الصدد:

«فلا نضيقن دائرة مدركاتنا، ولا نؤسس مذاهب ولا نظريات، ولانزعمن انّ كلّ شيء يجب أن يعلّل حتّى يمكن التسليم به فانّ العلم لا يزال بعيداً عن أن يلفظ كلمته الأخيرة في أي موضوع كان»[1].

---

١. على أطلال المذهب المادي: ١٣٨ عن كتاب (المجهول) لكاميل فلا ماريون أكبر فلكيّي الفرنسيين ومن أشهر فلاسفة الغرب.

فإذا كان هذا هو مبلغنا من العلم فلابد أن نعترف بأنّ عدم وجداننا لشيء لا يدلّ بالمرة على عدم وجوده.

**ثانياً:** انّ من العجيب جداً أن يجعل المعترض «الإنسان ومنافعه ومصالحه» ملاكاً للحكمة في وجود الأشياء، وهو بذلك يكشف عن كبره وغروره، وإفراطه في حب الذات والأنانية، فإذا هو لم يجد في الكواكب والنجوم أيّة فائدة تعود على الإنسان الّذي يعيش على الكرة الأرضية بادر إلى الحكم بنفي الحكمة في وجودها، والإعلان عن عدم فائدتها، وذلك الموقف ناشئ عن أنانية بالغة سرت للأسف إلى بعض الفلاسفة والعلماء!!

إنّه أشبه باعتراض عصفور صغير إذا مرّ على معمل نسيج هائل يحتوي على ماكنات ضخمة، وأجهزة متعدّدة تنسج الأقمشة، وتنتج الألبسة قال معترضاً في أنانية طاغية: وما فائدة هذا المعمل الكبير بالنسبة إليّ. انه غير مفيد لأنّي لاأرى فيه فائدة لنفسي؟؟!!

أو انّه يشبه باعتراض نملة دقيقة الجسم إذا مرت على مصفاة بترول ضخمة قالت: وما فائدة هذه المصفاة الضخمة الّتي لا تدر عليّ بربح ولا تعود عليّ بفائدة؟!!

**ثالثاً:** انّ القدر المكتشف من النظام الكوني البديع ـ مع أنّه لا يشكّل سوى معشار ذلك النظام[1] ـ يكفي في الاعتراف بأنّ النظام السائد على المادة ليس صادراً من المادة نفسها سواء أكان للبقية غير المكتشفة نظام أم لا.

إنّ مطالعة الكون، وما ينطوي عليه من أسرار يكفي في الحكم بأنّه غير

١. بل اقل من ذلك بكثير.

حادث صدفة، كما أنّ مطالعة جهاز العين وما ينطوي عليه من عجائب وأسرار وأنظمة وحكم يكفي للحكم عليه بأنّه قد وجد بإرادة عاقلة هادفة سواء اكتشفنا ماوراء العين أم لا .

ثم على فرض أنّ هذه الأُمور الجزئية لا تنطوي على أيّة فائدة تتّصل بحياة الإنسان، أفلا يكفي في الفائدة أن تكون مشاهدة هذه المظاهر الجزئية من اللانظام إلى جانب النظام العام باعثة للعقل البشري إلى التأمّل والنظر في النظام العام، ودافعة له إلى الإذعان بوجود خالق لهذا النظام فانّ الأشياء تعرف بأضدادها؟

إنّ هذا يعني أنّ إظهار النظام في مجموع الكون وإبرازه وإلفات النظر والعقل إليه ربّما استدعى أن نشفعه ببعض مظاهر الفوضى، ونقرنه بالقضايا التافهة، وكفى في هذا حكمة وهدفاً وفائدة.

ألسنا نجعل بعض النقاط السوداء في بعض نواحي الأوراق البيضاء لإبراز البياض فيها، إذ لولا تلك النقط السوداء لما التفت الذهن إلى حجم البياض ومساحته وموضعه بعناية؟

هذا والجواب الحقيقي هو أنّ جميع هذه الأُمور الّتي اعترض على وجودها في تركيب الإنسان ـ مثلا ـ كاللوزتين، وصيوان الاذن، والمصران الأعور والثديين في الرجل قد كشف العلم عن فائدتها، وإليك لمحة عمّا أمدنا به الطب التشريحي في هذا المجال .

أمّا اللوزتان فلهما دور كبير في صنع الكريات البيض الّتي من وظيفتها

أن تمنع من دخول الميكروبات إلى الجسم عن طريق الفم أو الأنـف، وذلك بالقضاء عليها، وإفنائها .

هذا بالإضافة إلى أنّ اللوزتين بمثابة جرس إنذار طبيعي يخبران بتورمهما والتهابهما الجهاز الإنساني ليقوم بمقاومة مادهم الجسم .

وأمّا المصران الأعور فهو أفضل مكان لنمو البكتريا المفيدة التي يستفاد منها في تخمير المعى الكبير، وتسبب في أن لا يلتصق المدفوع البشري بجدار المعى الغليظ، وبهذا تسهل عملية الدفع .

ثم إنّ المصران الأعور الّذي يقع في بداية القولون الأعور ينتهي بالزائدة الدودية التي لها دور مؤثر في صنع الكريات البيض، كما أنّه بمنزلة صفارة إنذار للجسم تدفعه إلى إظهار الحساسية الشديدة تجاه حالات التعفّن الداخلي، وهو من شأنه أن يضع الجسم على علم بهجوم الأمراض المختلفة .

وأمّا صيوان الاذن فمن فوائده تشخيص وجهة الصوت والمساعدة على انتقال الأمواج الصوتية إلى السمع .

وأمّا ثدي الرجل فهو علامة على وحدة الذكر والأُنثى من حيث الجنس والنوع، أي أنّها للدلالة على أنّ الذكر والأُنثى من جنس واحد ونوع واحد ولا يمكن اعتبارهما من فصيلتين مختلفتين. هذه بعض الفوائد المكشوفة إلى الآن، ولعل العلم يكشف في المستقبل عن المزيد من الفوائد .

# نوافذ على عالم الغيب

لقد وقفت في الأبحاث السابقة على أبرز الأدلّة الّتي تدلّ على أنّ الكون مخلوق، وأنّ له خالقاً قادراً عالماً أوجد مادة الكون وأسبغ عليها نظامها البديع، الأمر الّذي يبرهن على صحة «نظرية التقدير والخلق والتدبير» .

وحيث إنّ هذا يستلزم القول بوجود كائن غير طبيعي ومادي وهو ما يرفضه المادّيون، يتعيّن علينا أن نثبت أوسعية الوجود من المادة والطاقة الّتي يحصر فيهما المادّيون الوجود، وإليك هذا المطلب .

## موقف الناس من «ماوراء الطبيعة»

تتنوّع مواقف المفكّرين وغيرهم تجاه «ماوراء الطبيعة» إلى ثلاثة مواقف:

١. اثبات ذلك العالم والاعتقاد به اعتقاداً جازماً، وهو موقف الإلهيّين، والروحيّين كافة.

٢. نفي ذلك العالم نفياً مطلقاً، وإنكار وجود الله الخالق إنكاراً باتاً من خلال إنكار كلّ موجود غير مادي وغير طبيعي وهو يشمل إنكار وجود الله الخالق لكونه موجوداً غير مادّي .

وهذا هو موقف المادّيين والملحدين .

٣. الشك والتحيّر وهو موقف اللاأدريين والشكّاك الذين لا يثبتون شيئاً ولا ينكرون شيئاً .

ثم إنّه يظهر من كلمات المادّيّين انّهم ربما لا يرون أنفسهم بحاجة إلى إقامة الدليل في إنكارهم لما وراء الطبيعة، بل الّذي يحتاج ـ في نظرهم ـ إلى إقامة الدليل انّما هو الإلهي، بحجة أنّ الإثبات هو الّذي يحتاج إلى الدليل بينما يكفي المنكر عدم وجود الدليل في جانب الإثبات، وهذا أمر باطل، لأنّ الإنكار ـ كالإثبات ـ قضاء وحكم، فانّ الحكم بعدم وجود شيء وراء المادة مثل الحكم بوجود شيء ما يكشف عن ادّعاء مبني على القطع والبت، فكيف يثبت حكم (وهو هنا الحكم بنفي ماوراء الطبيعة) بدون دليل؟

ولما وقف بعض المادّيين على ضعف هذا المنطق عمدوا إلى تصحيح مذهبهم الإلحادي بما هذا خلاصته:

إنّ أدوات المعرفة (في مجال النظرةالعامة إلى الحياة) تنحصر في التجربة والحس.

فما أثبتته التجربة والحس جاز الإذعان به، وصحّ الاعتقاد بوجوده، وما لم تثبته التجربة والحس لم يصحّ الاعتقاد بوجوده.

وبما انّ التجربة لاتثبت سوى الوجود المادي، كان الوجود مساوياً للمادة.

هذا هو خلاصة مذهب المادي، وعلى ذلك فأساس مذهبه يتكون من أمرين:

١. أصالة التجربة.

٢. أصالة المادّة.

وبين الأصلين ـ في نظر المادّيين ـ تلازم، وترتّب، فانّ القبول بالأصل الأوّل (وهو انّ الوسيلة الوحيدة للمعرفة والعلم تنحصر في التجربة

الحسّية) يستلزم ـ عندهم ـ الأصل الثاني وهو أصالة المادة (بمعنى انّه لا شيء في الوجود سوى المادة أو الطاقة المتحولة عنها).

بيد انّ هذا الكلام باطل مقدمة ونتيجة، وذلك لأُمور هي:

**أوّلاً:** انّه لا يمكن استنتاج الأصل الثاني من الأصل الأوّل، لأنّ للتجربة حق الإثبات في مجال الأُمور الطبيعية، وليس لها حق النفي في المجالات الأُخرى. وتوضيحه هو: انّ التجربة تتعلّق بالأُمور المادّية خاصة، وأمّا ما هو خارج عن مجال المادة فلا يقع في إطار التجربة حتّى تكون التجربة دليلاً على عدمها.

فلو جربنا شيئاً بأدوات التجربة المختلفة المستخدمة في مجال الأُمور الطبيعية فلم نجد له أثراً في ذلك المجال فانّ أقصى ما تعطيه التجربة هو أنّ الشيء الّذي نحن بصدد إثباته ليس موجوداً مادياً، وأمّا انّه ليس بموجود على وجه الإطلاق حتّى في غير ذلك المجال فلا تفيده التجربة أبداً، وهذا هو شأن كلّ أداة لها مجال استخدام خاص.

ولتوضيح هذا الأمر نأتي بالمثال التالي:

لو انّنا أدخلنا قطعة من «المغناطيس» تحت التراب ثم أخرجناها وقد علقت بها ذرات من الحديد فانّ هذه العملية تخبرنا عن وجود الحديد في هذه النقطة من الأرض أو عدمه خاصة، ولا يمكنها أن تنفي وجود غير الحديد من المعادن كالكبريت والفحم وغيرهما، لأنّ لاكتشاف كل شيء أداته المناسبة، ولمّا كان الحديد دون غيره هو الّذي يعلق بحجر المغناطيس، فانّ هذا الحجر أداة لمعرفة وجود الحديد وعدمه خاصة.

كذلك التجربة الحسّية فانّها وسيلة لمعرفة وجود وخصائص كل ما

هو مادي فحسب، ولا يمكن التعرف بها على ما هو ليس بمادي .

وعلى ذلك فكون الموجود غير الطبيعي خارجاً عن إطار التجربة لا يكون دليلاً على أنّ الأصالة للمادة وانّه لا خبر ولا أثر عن غيرها ولا وجود له أبداً .

**ثانياً:** انّ الأصل الأوّل ليس أمراً تجريبياً حيث إنّ مفاده (وهو انّ كلّ ما أثبتته التجربة فهو مقبول، وكلّ ما لم تثبته التجربة فهو مرفوض) أمر غير تجربي، فكيف قبل المادي هذا الأصل مع أنّه غير مجرب؟!

أليس اعتراف المادّي بهذا الأصل (مع أنّه غير مجرب) يعني القبول بأنّ أدوات المعرفة لا تنحصر في التجربة وإلّا لما أمكن له قبول هذا الأصل الّذي لم يجرب ولن يخضع للتجربة أبداً .

**ثالثاً:** انّ القبول بالأصل الثاني ينقض الأصل الأوّل ويقضي عليه، فانّ انحصار الوجود في المادة ونفي ما سواها أمر لم يقع في إطار التجربة لما عرفت من أنّ التجربة انّما يصحّ حكمها وقضاؤها في المجال المادي فحسب .

وبعبارة أوضح: انّ قَضية «لا شيء في الوجود سوى المادة» ليست أمراً تجريبياً، ليثبت صدقها وصحتها بالتجربة، إذ لا يمكن بالتجربة الحسية أن نجرب أنّ هذا الشيء غير المادي موجود أولا، فقبول هذا الأصل (أعني أصل: لا شيء في الوجود سوى المادة) ينقض انحصار أدوات المعرفة .

وتلخّص انّ الأصل الأوّل ينقض بنفسه مرة وبقبول الأصل الثاني مرة أُخرى .

هذه الإشكالات وغيرها تكشف عن أنّ المادّيّين يواجهون أسئلة محرجة، واعتراضات عديدة على مسلكهم لاجواب لهم عليها، وهو يعني ـ بكلمة واحدة ـ انّ منهجهم المادي غير قادر على الوقوف والثبات أمام المناقشة والنقد والتحليل.

هذا وللبحث حول أدوات المعرفة من حيث الكمية والكيفية ومدى النتائج مجال آخر هو أبحاث نظرية المعرفة.

ولكي نزداد وقوفاً على بطلان هذا المذهب المادي الّذي يرفض كل شيء غير المادة، يتعيّن علينا أن نشير إلى بعض النوافذ المطلّة على عالم الغيب والّتي جعلها الله سبحانه في حوزة البشر ومتناول كلّ إنسان ليتمكّن عن طريقها أن يرفع جهله بذلك العالم الغائب عن حسّه. وهي كثيرة ـ في الحقيقة ـ ولكنّنا نكتفي هنا بالإشارة إلى بعضها مع شيء من التفصيل الّذي يناسب هذا الكتاب.

**انقسام الوجود إلى المادّي والمجرد**

لا ريب انّ الإنسان الّذي يعيش في عالم المادة يجد نفسه محاصراً بإطارها وجدرانها حتّى أنّه ليتصوّر ـ في بادئ النظر ـ انّ الوجود ينحصر في المادة حسب، ولكنّ الأدلّة العقلية والتجريبية تثبت انّ الوجود لا ينحصر في المادة والطاقة بل هو أوسع نطاقاً منهما فالوجود ـ حسب الحقيقة والواقع ـ ينقسم إلى نوعين: الوجود المادي، والوجود المجرد.

وقد أُشير إلى كلا القسمين في كتاب الله العزيز وسميّا بعالمي الغيب والشهادة.

فالمحسوس منهما هوعالم الشهادة لكونه قابلاً للشهود بالحواس.

والخارج عن إطار الحس هو عالم الغيب لكونه غائباً عنه.[١]

ولمّا كان التعرف على «عالم الغيب» يكاد يكون متعذراً على الإنسان المحصور في نطاق العالم المادي لذلك أوجب عليه سبحانه الإيمان بذلك الغيب حيث قال: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾[٢].

فعالم المادة عالم قابل للتجربة، والتقدير بالأدوات المادية.

وأمّا عالم الغيب فلا يخضع للحسّ والتجربة، وانّما يمكن التعرف عليه عن طريق العقل، ولهذا وجب الإيمان به عن طريق الاستدلال والبرهنة، ويندرج في ذلك الإيمان بوجود الله وصفاته، والأرواح والملائكة والجنة والنار وعالم البرزخ وغير ذلك من العوالم الروحية الخارجة عن متناول الإحساس.

غير انّ الله سبحانه فتح على الإنسان كوى ونوافذ على عالم الغيب ليستدلّ بها على وجود ذلك العالم الغائب عن حسّه، ويستعين بها في الإيمان بالغيب.

وها نحن نذكر بعض تلك النوافذ للقارئ الكريم ليكون إيمانه بعالم الغيب قائماً على الدلائل القطعية المحسوسة. تاركين تفصيل القول في

---

١. ان تقسيم الوجود إلى الشهادة والغيب انّما هو بالنسبة إلى الإنسان المحدود وأمّا بالنسبة إلى الله سبحانه فالكلّ شهود له، ولا يغيب عن وجوده شيء قال سبحانه ﴿لاَ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمٰوَاتِ وَ لاَ فِي الأَرْضِ﴾ (سبأ: ٣) وسيأتيك تفصيل ذلك في الأجزاء التالية من هذه المجموعة.

٢. البقرة: ٢.

هـذه النوافـذ إلى الكتـب المفصّلـة الّتـي أُلّفت في هذا المجال:

### ١. الرؤيا الصادقة

إنّ للفلاسفة والحكماء، وعلماء الطبيعة أبحاثاً مستفيضة حـول «حـقيقة النوم وما يرتبط به من الرؤى» خارجة عن موضوع بحثنا هذا .

نعم انّ الّذي يمكن ان يقال عن «النوم» هو انّ «النوم» نظير «الموت»، ففي الموت تتعطّل القوى والآثار تعطيلاً كاملاً، وتنتهي كل النشاطات والتـفاعلات الحيوية في الجسم ولكن في «النوم» يشـمل هـذا التـعطيل جـانباً مـعيناً مـن الفعاليات البدنية، بينما تبقى بقية الفعاليات (مثل فعاليات الدماغ والقلب والكبد والكليتين وماشا كل ذلك) مستمرة .

#### بعض أقسام الرؤيا

ثم إنّ الرؤيا الّتي يراها الإنسان في منامه على أقسام هي:

#### أ - أضغاث أحلام

وهي الأحلام الّتي تنشأ من هموم الإنسان وأفكاره التي يعيشها في نهاره، فهي تراوده عند النوم في صورة «الأحلام» وذلك مثل أحلام الطالب المقبل على امتحانات صعبة، المستغرق في همومها، والتاجر المـبتلى بـالديون، والمـجرم الملاحق قانونياً لجريمة ارتكبها، أو جناية جناها .

فانّ كل واحد من هؤلاء يـرى ـ فـي مـنامه ـ مـا يـناسب أفكـاره الّـتي تشغل باله في النهار، وهـمومه الّـتي يـعاني مـنها فـي اليـقظة، ويسـمّى هـذا

القسم من الأحلام بأحلام اليقظة، لأنّها تعكس أفكار اليقظة في صورة الأحلام.

### ب ـ تجلّي اللاوعي في صفحة الوعي

ويمثل هذا النوع من الأحلام تلك الرغبات المكبوتة في أعماق النفس الإنسانية، جنسية كانت أو عدوانية أو غير ذلك.

فانّ مكبوتات اللاشعور تطفو على صفحة الشعور عند النوم بطريقة رمزية وتتجلى عقد النائم وحالاته النفسية وأسراره في صورة أحلام.

فان الإنسان كثيراً ما يخفي في نفسه أسراراً أو رغبات، ولا يريد لأحد أن يلتفت إلى وجودها فيه، ولكنّه عندما ينام، ويفقد مع النوم سيطرته على مواصلة الإخفاء تتجلّى تلك الأسرار على شاشة الوعي مع تغيير في الصور والأشكال دون الحقائق والماهيات.

ولهذا القسم أهمية كبيرة في «علم النفس» إذ يمكّن الإنسان من التعرف على ضمائر الأفراد ومكبوتاتهم، ومكتوماتهم.(١)

وهذان النوعان من الرؤى وما يشابههما من الأحلام لا يمتّان إلى بحثنا الراهن بصلة وانّما المهم هو القسم الثالث الآتي:

---

١. ولقد أحرز العالم النفسي «فرويد» نجاحاً كبيراً في شرح هذا القسم من الرؤى والأحلام بيد انّه خلطه بالقسم الثالث الآتي، فقضى على الجميع بحكم واحد، وتصوّر انّ عامّة الرؤى انّما هي من ظهور مكبوتات اللاشعور في صفحة الشعور مع أنّ ما ذكره يرجع إلى القسم الثاني الذي لا ننكره بل يثبته العلم والدين معاً دون القسم الثالث الذي لا يمت إلى ما ذكره أصلاً.

### ج ـ الرؤيا الصادقة

فانّ هذا القسم ليس من قبيل أحلام اليقظة ولا هو من قبيل تجلّي مكبوتات اللاشعور في صفحة الشعور، وانّما هي صور واقعية عن أحداث قطعية وقعت قبل الرؤيا أو حينها أو بعدها.

ولقد أشار الشيخ الرئيس ابن سينا إلى هذا النوع من الأحلام ودلالتها على عالم الغيب، إذ قال:

«التجربة والقياس متطابقان على أنّ للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلاً في حالة المنام، فلا مانع من أن يقع ذلك النيل في حال اليقظة إلّا ما كان إلى زواله سبيل، ولارتفاعه إمكان.

امّا التجربة فالتسامع والتعارف (أي انّ أخبار الآخرين، والمعرفة الشخصية) يشهدان به، وليس لأحد من الناس إلّا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب ألهمته التصديق، اللّهم إلّا أن يكون أحدهم فاسد المزاج نائماً قوي التخيّل والذكر»[1].

ويريد الشيخ ان لكلّ أحد تجارب شخصية في حقل الأحلام الصادقة، إلّا أن يكون فاسد المزاج.

ولا شك انّ هذا القسم هو غير القسم الثاني والّذي أشار إليه فرويد في أبحاثه النفسية كما عرفت.

ويدلّ على ذلك انّ هناك أحلام ورؤى تحكي عن أحداث واقعة في عالم

---

١. الإشارات: ٣ / ٣٩٩.

اليقظة دون أن يكون لها جذور في أعماق النفس، ودون أن يكون لها سوابق في باطن الإنسان .

وها نحن نذكر نماذج من ذلك وهي ليست سوى غيض من فيض، ومن أراد الوقوف على المزيد فليراجع الكتب المؤلّفة حول المنامات والأحلام الّتي تذكر رؤى صادقة لاحصر لها، كما أنّ لكلّ إنسان تجارب عديدة في هذا المجال، ولو جمعت أكثر هذه المنامات لبلغت عشرات المجلدات .

١. هناك عالم فاضل يعيش بيننا الآن، قد توفيت زوجته قبل مدة، وكان لها على أحد دين استلمت في مقابله وثيقة خطية رسمية، وبعد مضي أشهر من وفاة تلك المرأة، وحلول موعد أداء الدين تقدّم ورثتها إلى المدين يطلبون منه سداد المبلغ المذكور، فطالب بالوثيقة الخطية الرسمية ليسدد الدين ففتشت بنت المتوفاة كل مكان في البيت بحثاً عن تلك الوثيقة ولكنها لم تجدها، ويئس الجميع من تحصيل الدين أو كادوا .

وذات يوم أسرعت خادمتهم إليهم وهي تصيح لقد رأيت سيدتي (المتوفاة) في المنام ليلة أمس وهي في غاية الابتهاج والسرور، وقد أخبرتني بأنّ الوثيقة الخطية الرسمية موجودة في أحد جيوب الثوب الفلاني (وقد سمّته) فأسرعت بنت المتوفاة إلى ذلك الثوب، وفتشته فوجدت الأمر كما أخبرت الخادمة، وحصلوا على الدين بعد دفع الوثيقة المذكورة إلى المدين .

إنّ هذه الرؤيا لا يمكن أن تفسّر بما ذهب إليه فرويد من أنّ الرؤيا والحلم هو ظهور الرغبات المكبوتة أوالأفكار المكتومة في أعماق النفس على شاشة الشعور في حالة النوم وعندما يفقد الإنسان السيطرة على إخفائها، إذ لم

يكن للخادمة أي علم مسبق بمحلّ الوثيقة الخطية الرسمية مطلقاً، وهذا يعني انّ علمها بموضع الوثيقة جاءها في النوم، أي كان حادثاً طارئاً.

٢. جمع الدكتور «كاميل فلا ماريون» العالم الفرنسي المعروف والّذي كان يشتغل في الدراسات الروحية، طائفة كبيرة من الأحلام والرؤى العجيبة الصادقة الّتي حصل عليها من أشخاص متعدّدين نذكر منها الرؤيا التالية:

يكتب «الكسيس آربوسوف» الحاكم السابق ليسكوف الّذي كان منكراً للروح ولكن آمن بها بعد الوقوف على سلسلة طويلة من الشواهد على وجود الروح، والرؤى الصادقة، يكتب ـ قائلاً:

في يوم ١٩ أبريل ١٨٩٤ والّذي كان يصادف عيد الفصح ذهبت إلى لقاء أحد الأصدقاء، وتقرر أن أبيت عنده إلى الصباح من اليوم القادم ولكنّني فجأة أحسست باضطراب وقلق شديد لم استطع تحمّله، وكأنّ نداءً غيبياً يخبرني عن وقوع كارثة غير متوقعة، فتحركت من ذلك المكان من دون إرادتي، واتّجهت مباشرة إلى لقاء والدتي الّتي كان التفكير فيها يستحوذ على فكري ونفسي أثناء ذلك الاضطراب والقلق الّذي ساورني واعتراني فوصلت إليها، واطمأننت على صحتها ورأيتها في وضع جيد مع بقية أفراد العائلة، فهدأ روعي، وسكن قلبي وغادرتني جميع تلك الوساوس والأفكار المقلقة وعرفت تفاهتها. ثم عمدت مرتاح البال إلى غرفة نومي الّتي كانت تبعد عن غرفة والدتي بمسافة كبيرة وآويت إلى فراشي وغرقت في النوم، ولكنّني استيقظت في الصباح فزعاً من هول الحلم الّذي رأيته في الليلة السابقة، وكنت ارتجف وقد غطى العرق جميع جسمي.

لقد رأيت في الحلم أنّ أُمّي جاءت إلى غرفتي وقبّلت جبيني، وقالت: «بني لقد حان أجلي وسأموت، استودعك الله» .

فنهضت من فراشي سريعاً وقصدت الذهاب إلى غرفة والدتي للاطمئنان على سلامتها وحياتها ولكن فاجأني عويل النساء وصراخهن ليخبرني عن وفاة والدتي .

والجدير بالذكر انّه تبيّن بعد التحقيق انّ وفاة والدتي اتّفقت ووقعت في الساعة التي كنت أنا نائماً فيها وهي الساعة السابعة والنصف.[١]

٣. عن ابن معد الموسوي رأى محمد بن النعمان شيخنا المفيد ليلة في منامه ان فاطمة عليها السلام دخلت عليه وهو في مسجده بالكرخ، ومعها ولداها الحسنان عليهما السلام صغيرين فقالت له: علمهما الفقه، فانتبه متعجباً، فلمّا تعالى النهار دخلت عليه فاطمة بنت الناصر وحولها جواريها وبين يديها ابناها الرضي والمرتضى فقالت: «أحضرتهما إليك لتعلّمهما الفقه» فبكى المفيد، وقصّ عليها المنام، وتولّى تعليمهما وفتح الله لهما من العلوم ما اشتهر.[٢]

٤. قال الشيخ البهائي رحمه الله قال والدي: دخلت في صبيحة بعض الأيام على شيخنا الشهيد (الثاني) المعظم (وهو زين الدين الجبعي العاملي المستشهد عام ٩٦٥ هـ ) فقال: يا أخي أظن أن أكون ثاني الشهيدين فانّي رأيت البارحة في المنام انّ علم الهدى (المرتضى) عمل ضيافة جمع

١ . الموت وغامضته للاستاذ كاميل فلا ماريون .
٢ . شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد : ١ / ١٣ ـ ١٤ طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت .

فيها علماء الإمامية بأجمعهم في بيت، فلمّا دخلت عليهم قام علم الهدى وقال لي: يا فلان اجلس بجنب الشيخ الشهيد[١] فجلست بجنبه، فلمّا استوى بنا المجلس انتبهت، ومنامي هذا دليل ظاهر على كوني تالياً له في الشهادة[٢].

٥. قال سهل بن هارون: إني لمحصل أرزاق العامة بين يدي يحيى البرمكي في داخل سرادقه وهو مع الرشيد بالرقة وهو يعقدها جملاً بكفه، إذ غشيته سآمة وأخذته سنة (أي غلبه النوم الخفيف) فغلبته عيناه فنام أقل من فواق بكية أو نزح ركية (أي نام قليلاً) ثم انتبه مذعوراً فقال: يا سهل ذهب والله ملكنا، وذلّ عزّنا، وانقطعت أيام دولتنا، فقلت: وما ذاك؟ قال: كأنّ منشداً أنشدني:

كأن لم يكن بين الحجون إلى الصفا أنيس ولم يسمر بمكة سامر

فأجبته من غير روية ولا اجالة فكر:

بلى نحن كنا أهلها فأبادنا صروف الليالي والجدود العواثر

قال سهل: والله ما زلت أعرفها فيه وأراها ظاهرة منه إلى الثالث من يومه، وانّي لفي مقعدي ذلك بين يديه أكتب توقيعات في أسفل كتبه لطلاب الحوائج إليه قد كلفني إكمال معانيها بإقامة الوزن فيها إذ وجدت رجلاً ساعياً إليه حتّى أتاه مكباً عليه فرفع رأسه وقال: مهلاً ويحك ما أكتم خيراً ولا أستر شراً قال: قتل

١. أي الشهيد الأوّل محمد بن جمال الدين المكي العاملي المستشهد عام ٧٨٦ هـ.
٢. الكنى والألقاب للشيخ عباس القمي في ترجمة الشهيد الثاني.

الرشيد الساعة جعفراً قال: أو فعل؟ قال: نعم. فما زاد أن رمى بالقلم من يده وقال: هكذا تقوم الساعة بغتة(١).

٦. قال عبدالملك بن سليمان بن أبي جعفر: رأيت في نومي المتوكل، والفتح بن خاقان وقد أحاطت بهما نار، وقد جاء المنتصر (وهو ابن المتوكل) فاستأذن عليهما فمنع الوصول ثم أقبل المتوكل عليّ، فقال: ياعبدالملك قل للمنتصر: بالكأس الّذي سقيتنا تشرب، فلما أصبحت غدوت على المنتصر فوجدته محموماً، فواظبت على عيادته في آخر علته يقول: وعجلنا فعوجلنا، فمات من ذلك المرض(٢).

يقول المحقّق الشيخ محمد تقي التستري في كتابه «آيات بينات في حقية بعض المنامات» ـ بعد ذكر هذه القصة ـ: قلت: وفي أمالي الشيخ سمع المنتصر أباه (المتوكل) يشتم فاطمة عليها السلام فسأل عن ذلك؟ فقيل له: قد وجب عليه القتل إلّا أنّ من قتل أباه لم يطل له عمر فقال: ما أُبالي بذلك.(٣)

٧. بنى «حنظلة بن أبي عامر» غسيل الملائكة بأمرأته جميلة بنت عبدالله بن أبي سلول ليلة كان في صبيحتها قتال أحد الّذي قتل فيه، فأرسلت المرأة إلى أربعة من قومها فأشهدتهم على حنظلة انّه دخل بها، فقيل لها بعد لم فعلت هذا؟ قالت: رأيت كأنّ السماء انفرجت فدخل حنظلة فيها ثم أطبقت، فقلت: هذه الشهادة، وعلقت بابنه عبدالله بن حنظلة تلك الليلة، وقتل

١. الإمامة والسياسة: ٢ / ١٦٧ و ٢٢٣، منشورات الشريف الرضي.
٢. مروج الذهب للمسعودي: ٤ / ١٣٤.
٣. راجع ص ١٧١ من كتاب آيات بينات في حقية بعض المنامات.

عبدالله يوم الحرة (وهي المذبحة الّتي أجراها يزيد بالمدينة بعد قتل الإمام الحسين عليه السلام).[١]

هذه هي بعض الرؤى الصادقة التي يقف الإنسان بسببها على ما حدث أو يحدث في مستقبل الزمان وهي خير دليل على أنّ الإنسان مزوّد بحاسة سادسة غير الحواس الخمس والعقل.

أما أنّها غير الحواس الخمس، فلأنّ هذه الحواس تدرك تحت شرائط خاصة والمفروض انتفاؤها حال النوم، فالحواس وفعالياتها معطلة في هذه الحال، ولذلك لا يمكن نسبة هذه الأُمور إليها.

وأما أنّها غير العقل، فلأنّ إدراك العقل يتوقّف على البرهنة والاستنتاج.

وربّما ادّعى المادّيون في كتبهم عند تفسير الرؤى والأحلام، انّ الحواس تدرك أمواجاً من الحادثة الواقعة في مكان بعيد، وهذا يعني انّ هناك شيئاً تصدر عنه الأمواج.

ولكن هذا الادّعاء والتحليل يصدق ـ ان صحّ ـ في شأن الأُمور الموجودة بالفعل فانّ غاية ما يفيده هو أن يحس الإنسان ـ عن طريق الاحتكاك الخاص بالأمواج ـ بموجود كائن بالفعل ولو في أُفق بعيد، ولكنّه لا يستطيع أن يفسر

---

١. أسد الغابة: ٣ / ١٤٨، ترجمة عبدالله بن حنظلة.

ثم إنّ هناك كتباً خاصّة ألفّها علماء الإسلام قديماً وحديثاً حول المنامات وذكروا فيها نماذج كثيرة من الأحلام والرؤى الصادقة منها:

١ـ كتاب «دار السلام فيما يتعلّق بالرؤيا والمنام» للمحدّث الكبير الشيخ الميرزا حسين النوري الطبرسي المتوفّى عام ١٣٢٢ هـ.

٢ـ «آيات بينات في حقية بعض المنامات» للمحقّق المعروف الشيخ محمد تقي الشوشتري.

بذلك الحالة أو الحادثة الّتي لم تقع بعد أصلاً بل تقع في المستقبل ممّا لا يمكن أن يدركه الحس، ومع ذلك تدركها النفس الإنسانية في المنام .

كما أنّ تطابق مثل هذه الأحلام والرؤى الصادقة مع الواقع الخارجي في ما بعد لا يمكن أن يحمل على التصادف، لاستحالة تكرار هذا التطابق مئات المرات عن طريق الصدفة .

وخلاصة القول: إنّ هذه الرؤى الّتي كشفت عمّا يقع قبل وقوعه خير دليل على أنّ الإنسان مزوّد بقدرة ثالثة (غير قدرة الحواس وقدرة العقل) يستطيع بها من الوقوف على حقيقة أحداث وحالات قبل أوان وقوعها أو حين وقوعها مع وجود المسافة الشاسعة بين الحالم والحادثة كما عرفت من القصص السابقة وأشباههما!

إنّ ذلك يرشدنا إلى أنّ هناك عالماً آخر في بطن هذا العالم لا تناله حواسّنا ولا يخضع للآلات والأدوات المادّية .

☆ ☆ ☆

## الرؤيا الصادقة في النصوص الإسلامية

ثم إنّ موضوع الرؤى الصادقة وغير الصادقة ممّا ذكرته النصوص الإسلامية وأشارت إليه أكثر من مرة .

فقال النبي الأكرمﷺ في شأن القسم الأوّل والثاني من الرؤى (أعني: أحلام اليقظة):

«ومنها الأمر يحدّث به نفسه في اليقظة فيراه في المنام».[١]

وقال في شأن هذا القسم الّذي مبعثه مكتومات النفس وعقدها:

«والّذي يحدّث به نفسه في منامه».[٢]

وكأنّ النفس تظهر مكنوناتها في صفحة الوعي والشعور، فسمّاه رسول الله ﷺ «بتحديث النفس».

وأشار إلى القسم الثالث، أعني: الرؤيا الّتي تحكي عن نفس الواقع، فقال:

«إنّ الرؤيا الصادقة جزء من سبعين جزء من النبوة».[٣]

كما أنّ القرآن الكريم نقل طائفة من المنامات والرؤى الصادقة الّتي رآها الأنبياء، وتحقّقت أحداثها في المستقبل بشكل وآخر. وها نحن نشير إلى عناوينها تاركين التفصيل لمكان آخر:

١. رؤيا النبي يوسف الصدّيق عليه السلام[٤].

٢. رؤيا زميلي يوسف في السجن[٥].

٣. رؤيا ملك مصر في عهد يوسف عليه السلام[٦].

٤. رؤيا النبي محمد ﷺ في سورة الأنفال[٧].

---

١ و ٢ و ٣. بحار الأنوار: ٦٣ / ١٩٣، ١٩١، ١٧١.

٤. سورة يوسف: ٤ ـ ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾.

٥. يوسف: ٣٦ ـ ﴿قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْراً وَ قَالَ الآخَرُ ...﴾.

٦. يوسف: ٤٢ ـ ﴿وَ قَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ﴾.

٧. الأنفال: ٤٣ ـ ﴿إِذْ يُرِيكَهُمُ اللهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلاً ...﴾.

٥. رؤياه ﷺ ودخول مكة[١].

٦. رؤياه ﷺ ونزو بني أُمية على منبره[٢].

وفي الختام نعيد ما ذكرناه في أوّل البحث وهو: انّ هذا القسم من الرؤى يكشف عن أنّ أدوات التعرف على الواقعيات لا تنحصر في الحسّ والعقل وانّ الإنسان مزوّد بأدوات أُخرى يتعرّف بها على عالم آخر خارج عن أُفق الحسّ المعطّل، كما أنّ هذا القسم يدلّ على أنّ هناك عالماً غير هذا العالم المحسوس بحواسّنا الخمس.

## ٢. الروح الإنسانية المجرّدة

تدلّ براهين كثيرةعلى أنّ الروح كائن مجرد غير مشوب بالمادة وآثارها وتجرد الروح الإنسانية هذا يعتبر من النوافذ المشرعة إلى عالم الغيب، وخير دليل لإثبات وجود الكائنات المجردة، والموجودات غير المادية.

وفيما يلي أبرز هذه البراهين وأوضح هذه الأدلة الدالّة على تجرّد الروح والنفس والشخصية الإنسانية نذكرها الواحد تلو الآخر بشكل يتلاءم مع حجم هذا الكتاب.

---

١. الفتح: ٢٧ ـ ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾.

٢. الإسراء: ٦٠ ـ ﴿وَ إِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَ مَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا التي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ﴾.

## البرهان الأوّل (العقلي) على تجرّد النفس الإنسانية:

## ثبات الشخصية الإنسانية في دوامة التغيّرات الجسدية

إنّ هذا البرهان الّذي أقامه الفلاسفة على تجرّد الروح[1]، أو الشخصية الإنسانية يتألّف من مقدّمتين:

---

١ . انّ للنفس الإنسانية عند الفلاسفة تجرّدين لكلّ منهما خصوصية:
أ ـ التجرّد البرزخي وهو عبارة عن خلو الموجودة عن المادة والثقل والجرم، وإن لم يكن خالياً عن الأبعاد .
ب ـ التجرّد العقلي وهو التجرّد الكامل. وانّ للنفس الإنسانية باعتبار مراتبها تجرّدين:
والمراد من التجرّد العقلي هو تجرّد النفس عن المادة وآثارها من الكم والكيف، وهو حاصل للنفس عند دركها المفاهيم الكلية العقلية عن التصوّر والتصديق، فهي في تلك المرتبة مجردة عن المادة (أي الثقل والجرم) وآثارها (أعني: الكم والكيف).
وأمّا التجرّد البرزخي فهو عبارة عن تجرّد النفس عن نفس المادة دون آثارها، وهو حاصل للنفس عندما تدرك الصور ذات الأبعاد والألوان والكمية والكيفية الخاصة .
ولا غرو في ذلك فانّ النفس في وحدتها ذات مراتب في كل مرتبة توصف بحكم مايتّحد معها من العلوم والإدراكات. ففي مرحلة درك المفاهيم الكلية العقلانية المحضة (مثل درك الإنسان نوع) أو تصوّر ذات الإنسان الكلّي تكون مجرداً محضاً بحسب ما يدرك من المجردات كما انّها في مرحلة تصوّر ذوات الأبعاد والألوان تكون مجرداً برزخياً متوسطاً بين المادية المحضة والمجرد الكامل، وذلك بحسب ما يدرك من الصور التي هي أيضاً من هذا النوع من التجرّد .
وقد أقام صدر المتألّهين على تجرّد النفس تجرداً برزخياً براهين أربعة في الجزء الثالث من الأسفار (ص ٤٧٥ ـ ٤٨٧). كما أنّه بحث في تجرد النفس العقلاني المحض في الجزء الثامن منه، وأقام أحد عشر برهاناً على تجرّد النفس الإنسانية تجرّداً عقلانياً (ص ٢٦٠ ـ ٣٠٣) .

**الأُولى:** انّ هناك موجوداً تنسب إليه جميع الأفعال الصادرة من الإنسان من غير فرق بين الذهنية أو الجسمية.

وانّ لهذا الموجود حقيقة وواقعية يشار إليها بكلمة «أنا» وليست تلك الحقيقة أمراً انتزاعياً.

**الثانية:** انّ هذه الحقيقة الّتي تعدّ مصدراً لأفعال الإنسان، ثابتة، وباقية، ومستمرة في مهب التغيّرات، وهذا الثبات والبقاء في دوامة التغيّرات آية التجرّد.

وعلى ذلك فيجب علينا إثبات كلّ واحدة من المقدّمتين، حتّى يبنى عليها صرح هذا البرهان. وإليك كلّ واحدة من تينك المقدّمتين بشيء من التفصيل:

### ألف ـ الشخصية الإنسانية المعبّر عنها بالأنا

لم يزل كلّ واحد منّا ينسب أفعالاً كثيرة إلى نفسه الّتي يعبر عنها بالأنا أو ببقية الضمائر المتّصلة، مثل قوله: «قرأت، كتبت ـ أردت، أحببت» بل يضيف كثيراً من أعضائه إلى تلك الحقيقة ويقول: «يدي، رجلي، عيني، قلبي، اذني» وماشا كل ذلك.

وهذا الأمر ممّا يتساوى فيه الإلهي والمادّي، ولا يمكن أن ينكره أحد[1].

---

١. قال العلّامة الطباطبائي في تفسير الميزان: «لم يزل الإنسان فيما نعلم ـ حتّى الإنسان الأوّلي ـ يقول في بعض قوله: «أنا» «ونفسي» يحكي به عن حقيقة من الحقائق الكونية وهو لامحالة يدري ما يقول ويعلم ما يريد غير ان انصراف همّه إلى تعبئة أركان الحياة البدنية واشتغاله بالأعمال الجسمية لرفع الحوائج المادية يصرفه عن التعمّق في أمر هذه النفس المحكي عنها بقوله: «أنا» ونفسي، وربّما ألقى ذلك في وهمه انّ ذلك هو البدن لا غير. (راجع الميزان: ٦ / ٨٠).

غير أنه يجب علينا أن نتعرّف على تلك الحقيقة المعبّر عنها بالأنا، الّتي يسند كل إنسان إليها أفعاله الذهنية (مثل: فكرت وتصوّرت وحسبت) والخارجية (مثل: كتبت، طالعت، اشتريت) أو يضيف إليها أعضاءه وجوارحه.

هناك موقفان في هذا المجال موقف للإلهيّين وموقف للماديّين ولكلّ حجّته. وإليك فيما يلي استعراض موقف الإلهي، والمادي في هذا المجال ثم استعراض حجتهما على ذلك.

## نظرية الإلهيّين:

يعتقد الإلهيّون بأنّ «الأنا» الّتي ينسب إليها كلّ إنسان أفعاله وأعضاءه تشير إلى «حقيقة مستقلة» وراء الأفعال والأعضاء، هي منشأ كل تلك الفعاليات الإنسانية الذهنية والعملية.

## نظرية الحسّيّين:

يعتقد الحسيّون ـ الذين لا يعتمدون في أبحاثهم وتحليلاتهم على غير الحسّ والتجربة ـ بأنّه ليس هناك سوى مجموع الأفعال والأفكار والتصوّرات البشرية المتلاحقة المتعاقبة.

فالأنا ليست سوى ما ينتزع من مجموع هذه الأُمور لا أنّها حقيقة مستقلة يشار إليها بالبنان.

والفرق بين النظريتين في غاية الوضوح، فالأُولى تعتقد بوجود حقيقة مستقلة وراء الأفعال الذهنية والخارجية، والثانية تنفي وجود مثل هذه

الحقيقة، وترى أنّ «الأنا» أمر انتزاعي ينتزعه الذهن من تعاقب الأفعال الخارجية والذهنية الصادرة من جوارح الإنسان وجوانحه وليس هناك شيء آخر وراءها.

إنّ منشأ النزاع بين النظريتين يرجع في الواقع إلى الاختلاف في «أدوات المعرفة».

فبما أنّ الماديّ يكتفي في مجال المعرفة بالحسّ والتجربة، ويرفض غيرهما، فانّه لا يمكن له إثبات «جوهر قائم لنفسه»، وهذا بخلاف الإلهي فانّه ـ لسعة مشربه في مسألة أدوات المعرفة ـ يثبت انّ هناك جوهراً واقعياً وراء الأفعال الصادرة عن الأعضاء والجوارح، نشير إليه بالأنا.

وإليك توضيح ذلك:

إنّ الفلسفة الإسلامية تقسم الموجود إلى نوعين: جوهر وعرض.

والجوهر هو الموجود القائم لنفسه غير المعتمد في وجوده على شيء كالحجر والشجر والحيوان.

والعرض هو الحالة التى تقوم بذلك الجوهر وتعرض عليه، مثل الحالات النفسية، والعوارض الجسمانية كالطول والعرض والعمق، والثقل.

ولمّا كان الماديّ لا يعتمد إلّا على الحسّ امتنع عليه أن يدرك الجواهر، لأنّ الحسّ لا يدرك سوى الأعراض كالثقل والخشونة، وأمّا نفس الجواهر فلا تخضع للتجربة ولا ينالها الحسّ.

إنّ الحسّ لا يدرك سوى الامتداد في الحديد عند مس الحرارة، ولا يمكن له إثبات نفس جوهر الحديد.

وبعبارة أُخرى فانّ اللامسة مثلاً لا تدرك سوى الصفات كالخشونة والنعومة والحرارة والبرودة.

ولهذا استحال على المادي أن يرى غير الأفعال المتعاقبة والأفكار والإدراكات المتلاحقة المتّصلة الصادرة من جوارح الإنسان وجوانحه ويعبر عنها بالأنا دون أن تكون لهذه الأنا أيّة حقيقة مستقلة وراء ذلك، لديه.

وقد غاب عن المادّي انّه يلزم من إدراك الحسّ لمجرد العوارض والصفات دون الجواهر ان لا يتمكّن من إثبات المادة وتنوّعاتها المختلفة كالشجر والحجر والإنسان والحيوان، لأنّه لا يدرك منها سوى عوارضها، وبهذا ينهار أساس المادية، وأمّا الإلهي فانّ لديه لإثبات الجواهر طريقاً يعرفه من له إلمام بموقف الإلهيّين من أدوات المعرفة.

ثم إنّ الّذي يدلّ على نظرية الإلهيّين بأوضح الدلالة، هو انّ الأفعال البشرية رغم صدورها عن أعضاء مختلفة، فالإبصار يكون بالعين، والرفع يكون باليد، والمشي يكون بالرجل، والسمع يكون بالاذن، فانّ الإنسان ينسبها جميعاً إلى مصدر واحد فيقول: أنا شاهدت، أنا رفعت، أنا مشيت، أنا سمعت.

ولهذا يجب أن نعترف بأنّ هناك وراء هذا المحمولات «موضوعاً واحداً» تحمل عليه جميع هذه المحمولات، حتّى يصحّ هذا الاسناد، وإلّا كانت القضية بلا موضوع، لأنّ المفروض انّه ليس هنا مصداق واقعي للفظة الـ«أنا» في القضايا المذكورة، أو كان الموضوع عين المحمول، لأنّه إذا كانت الأفعال المتلاحقة هي «الأنا» كما يقول الحسيّون ويكون «أنا» مفهوماً منتزعاً من تلك الأفعال يلزم أن يكون «المحمول» في «أكل. ذهب. ضرب» نفس الموضوع وهو «أنا». وكلا الأمرين خطأ بالوجدان، والبداهة.

وبعبارة أُخرى: إذا صحّت نظرية الحسّيّين بأنّ الشخصية الإنسانية ليست سوى نفس الأفعال المتلاحقة لزم من ذلك أن يكون الموضوع نفس المحمول وأن يكون المنسوب إليه نفس المنسوب والبداهة تقضي بتعدّدهما، فانّ المحمول غير الموضوع، وانّ المنسوب غير المنسوب إليه.

وهذا خير دليل على وجود حقيقة مستقلة عن الأفكار والأفعال الصادرة عن الجوارح والجوانح هي «الشخصية الإنسانية» المعبر عنها، بالأنا، أو النفس.



## باء ـ ثبات الشخصية الإنسانية في دوامة التغيّرات الجسدية[١]

إنّ كلّ واحد منّا يحسّ بأنّ نفسه باقية ثابتة في دوامة التغيّرات والتحوّلات الّتي تطرأ على جسمه، فمع أنّه يتّصف تارة بالطفولة وتارة بالصبا وتارة بالشباب وأُخرى بالشيخوخة فانّه يبقى هناك شيء واحد يسند إليه جميع هذه الصفات والحالات.

وعلى الجملة فانّ كلّ إنسان يحسّ بأنّ هناك حقيقة باقية وثابتة رغم تغيّر الأحوال والأوضاع وتصرّم الأزمنة وانقضاء الأوقات، فلو كانت تلك الحقيقة الّتي يحمل عليها كل تلك الصفات أمراً مادياً يشمله التغيير والتبدّل، لم يصحّ حمل تلك الصفات على شيء واحد فيقال: أنا الذي كتبت هذا الخط يوم كنت شاباً أو كهلا.

١. قد عرفت أنّ الدليل الحاضر يتركّب من أمرين: الأوّل: ما مر تحت عنوان الشخصية الإنسانية المعبر عنها بالأنا. والثاني هو ما نطرحه هنا.

إذ لو لم يكن هناك شيء ثابت ومستمر إلى زمان النطق بهذا الكلام لزم كذب القضية وعدم صحتها، إذ المفروض ـ على هذه النظرية ـ انّ الشخصية التي كانت في أيام الصبا قد زالت وحدثت بعدها شخصية أُخرى.

ونعود لنقول: إنّ هذا الحقيقة إذا كانت «موجوداً مادياً» لزم أن يكون عرضة للتغيّرات شأنه شأن بقية الموجودات المادية الّتي تتغيّر وتتبدّل باستمرار، لأنّ الحركة والتغيّر من خصائص المادة ولوازمها.

وحينئذ لا يصحّ أن يحمل وصف الصبا والشباب والشيخوخة على موضوع واحد عندما يقول الإنسان: أنا الّذي كنت صبياً وشاباً يافعاً، وكهلاً، وشيخاً، كما أنّه لو لم يكن هناك حقيقة باقية في دوامة التغيرات لزم أن لا يكون الإنسان ـ في شيخوخته ـ مسؤولاً عمّا فعله في شبابه.

لقد أثبت العلم انّ التغيّر والتحوّل أمر ملازم قطعاً للموجودات الماديّة، وخاصة الحية منها، فلم تزل الخلايا الّتي يتكوّن منها الجسم البشري تتغيّر وتتبدّل، فهي كالنهر الجاري تخضع لعملية تغيير مستمرة حتّى أنّه يأتي وقت لا تبقى فيه أيّة خلية قديمة في الجسم لحلول الخلايا الجديدة محلها، بحيث لو حسبنا معدل هذا التجدد، فسوف نخرج بأنّ هذا التبدّل يحدث بصورة شاملة مرة في كل عشر سنين.

إنّ عملية فناء الجسم المادي الظاهري تستمر، ولكن الإنسان في الداخل لا يتغيّر.

إنّه يشعر في جميع مراحل حياته انّه هو الإنسان السابق الّذي وجد منذ عشرات السنين. وهذا الواقع يؤكد انّ الإنسان أو الشخصية الإنسانية المعبّر عنها

بـ «الأنا» شيء غير الجسم، إذ لو كانت حقيقة الإنسان هي نفس هذه الخلايا لوجب أن يكون الإحساس بحضور «الأنا» في جميع الحالات أمراً باطلاً وإحساساً خاطئاً.

والحاصل: انّنا نرى في عالم التغيّرات والتحوّلات شيئاً لا يتغيّر في وجودنا، وهذا أوضح دليل على وجود الشخصية الإنسانية وعلى تجرّدها، لأنّها تبقى رغم تغيّر الخلايا، وتجدّد ذرات البدن باستمرار، ويكشف هذا عن أنّ هذه الشخصية أو ما يسمّى بالروح أو النفس ليس من سنخ المادة، ولا من مقولتها.

إلى هنا ثبت انّ هناك شيء غير مادّي هو «الشخصية الإنسانية» وذلك بعد ذكر مقدّمتين هما:

١. انّ هناك حقيقة مستقلة وراء الأفعال والأعضاء البشرية هي منشأ كل تلك الفعاليات الذهنية والجسدية، وهي الّتي يضاف إليها الجوارح والجوانح.

٢. انّ هذه الحقيقة أمر ثابت رغم التحوّلات والتغيّرات.

وهاتان المقدّمتان تثبتان وجود «حقيقة غير مادية» وراء البدن الإنساني المادي، وهو الروح أو النفس.

ومنطلق البرهان في المقدّمة الأُولى ومبدأه هو «وحدة الموضوع» لجميع المحمولات.

ومنطق البرهان ومبدأه في المقدّمة الثانية هو «ثبات الموضوع» في دوامة التحوّلات والتغيّرات الطارئة على البدن.

## البرهان الثاني (التجربي) على تجرّد النفس الإنسانية:

## علم الإنسان بنفسه

لقد أقام الفلاسفة الإسلاميون براهين عديدة على أنّ هناك وراء البدن والأعضاء والجوارح في الإنسان «جوهراً» غير مادّي هو ذات الإنسان وحقيقته. ونذكر منها ما أقامه الشيخ الرئيس ابن سينا في إشاراته، وأوضحه المحقّق الطوسي نصير الدين رحمه الله:

### علم الإنسان بنفسه مع الغفلة عن بدنه

إنّ الإنسان يمكن أن يغفل عن كل شيء في شرائط خاصة، ولكنّه لا يمكن أن يغفل عن نفسه سواء أكان سليماً أو مريضاً، وإذا أردت أن تدرك ذلك فاستمع للبيان التالي:

افرض انّك قد خلقت الآن لأوّل مرة صحيح العقل والهيئة حتّى لا يكون لك تذكر لشيء ما أصلاً، وافرض انّك على وضع من الهيئة بحيث لا تبصر أطرافك، ولا تتنبّه إلى شيء لئلّا تدرك جملة فتحكم بأنّه هي، ولا تتلامس أعضاؤك لئلّا تحسّ بها بل تكون منفرجة، ومعلّقة في هواء طلق لا تحسّ فيه بكيفية غريبة من حر أو برد وماشابه ممّا هو خارج عن بدنك.

فانّ الإنسان في مثل هذه الحالة يغفل عن كل شيء (مثل أعضائه الظاهرة والباطنة، ومثل حواسّه وقواه ومثل الأشياء الخارجة عن ذاته جميعاً) إلّا عن ذاته.

فلو كانت الروح نفس بدنه وأعضائه، وجوارحه وجوانحه، لزم أن يغفل عن نفسه إذا غفل عن جوارحه وجوانحه ولكن التجربة تثبت خلاف ذلك كما عرفت.

وإن شئت قلت بكلمة قصيرة: المغفول عنه (أي البدن) في هذا المجال غير اللامغفول عنه.

وبهذا يكون أوّل الإدراكات ـ على الإطلاق - وأوضحها هو «إدراك الإنسان نفسه»[1].

وبعبارة أُخرى: انّ الإنسان يجد ـ في ظروف معينة ـ حقيقة في كيانه هي غير جسمه وأعضائه وجوارحه.

وإدراك تلك الحقيقة في تلك الظروف من أوضح الإدراكات لديه.

وهذه الظروف هي:

١. أن يكون في جو لا يشغله فيه شاغل ولا يلفت نظره لافت.

٢. أن يتصوّر انّه وجد في هذه اللحظة بالذات وانّه كان قبل ذلك عدماً، ليقطع صلته بماضيه وخواطرها قطعاً كاملا.

---

١. الإشارات: ٢ / ٢٩٢ ـ ٢٩٣ والشفاء ـ قسم الطبيعيات: ٢٨٢ ـ ٤٦٤، وهذا هو البرهان الذي ربما يسمى ببرهان الإنسان الطائر أو الإنسان المعلق.

٣. أن يكون صحيح العقل سليم الإدراك الفكري في تلك اللحظة.

٤. أن لا يكون مريضاً حتّى لا يلفت المرض انتباهه إليه.

٥. أن يستلقي على قفاه، ويفرّج بين أعضائه وأصابع يديه ورجليه حتّى لا تتلامس فتجلب انتباهه إليها.

٦. أن يكون في هواء طلق معتدل لاحار ولا بارد ويكون كأنّه معلّق في الفضاء، حتّى لا يشغله وضع المناخ، أو يلفته المكان الّذي يستند إليه.

ففي هذه الحالة -الّتي يقطع الإنسان كل علاقاته بالعالم الخارج عن نفسه تماماً، ويتجاهل حتّى أعضاءه الداخلية والخارجية، ويجعل نفسه في فراغ من كل شيء سيشعر بذاته، أي انه سيدرك شيئاً غير جسمه وأعضائه وأفكاره ومحيطه، وتلك هي «الذات الإنسانية»، أي الروح أو النفس الإنسانية، الّتي لا يمكن ان تفسر بشيء من الأعضاء والحواس والقوى.

وهذه البينونة أظهر دليل على أنّ للإنسان وراء جسمه وأعضائه المغفول عنها في بعض الظروف «حقيقة» واقعة غير مغفول عنها أبداً، وانّ الإنسان ليس هو جسمه وأعضاؤه وخلاياه.

ولقد أشار العلّامة الطباطبائي إلى هذا البرهان بقوله:

«لا ريب أنّ الإنسان في جميع أحيان وجوده يشاهد أمراً غير خارج منه يعبر عنه بأنا ونفسي، وإذا لطف نظره وتعمّق خائضاً في ما يجده في مشاهدته هذه وجده شيئاً على خلاف ما يجده من الأُمور الجسمانية القابلة للتغيّر والانقسام والاقتران بالمكان والزمان ووجده على غير هذا البدن

المادي المحكوم بأحكام المادة، بأعضائه وأجزائه، فانّه ربّما نسي أي عضو من أعضائه أو غفل عن جميع بدنه وهو لا ينسى نفسه ولا يغفل عنها، دع عنك ما ربما تقوله: نسيت نفسي، غفلت عن نفسي، ذهلت عن نفسي، فهذه مجازات عن عنايات نفسانية مختلفة، ألا ترى أنّك تسند النسيان والغفلة والذهول حينئذ إلى نفسك وتحكم بأنّ نفسك الشاعرة شعرت بأمر وغفلت عن أمر تسمّيه نفسك كالبدن ونحوه .

وكيف كان لا ينبغي الارتياب في أنّ الإنسان بما انّه إنسان لا يخلو عن هذا الشعور النفسي الّذي يمثل له حقيقة نفسه الّتي يعبر عنها بـ«الأنا» ولو انّه استأنس قليل استيناس بما يشاهده من نفسه على انصراف من التقسم إلى مشاغله البدنية وأمانيه المادية قضى بما تقدّم انّ نفسه أمر مغاير لسنخ المادة والماديات لما يشاهد من مغايرة خواص نفسه وآثارها لخواص الأُمور المادّية وآثارها. (راجع الميزان ج ٦ ص ١٧٩ ـ ١٨٠) .

إلى هنا ثبت «تجرد النفس» عن طريق البراهين الّتي تثبت تجردها بصورة مباشرة .

وهناك براهين أُخرى تثبت «تجرد النفس» بصورة غير مباشرة، وذلك مثل أن تثبت البراهين تجرّد المعقولات والصورالعلمية القائمة بالنفس، فإذا ثبت تجرد العلم المدرك ثبت تجرّد الذات المدركة أيضاً .

ولقد أقام الفلاسفة على تجرّد «الصور الذهنية» والمعلومات عشرة براهين نقتطف منها ما يناسب أبحاثنا فقط .

وإليك فيما يلي هذه الأدلّة والبراهين:

# البرهان الثالث على تجرّد النفس الإنسانية:

## تجرّد الصور العلمية

قبل أن نخوض في صلب هذا البرهان لا بد أن نشير إلى نقطة هامة، وهي انّه لا شك انّ العلوم قد أثبتت إنّ للإبصار عللاً مادية وشرائط فيزياوية وكيمياوية لايتحقّق الإبصار بدونها، وهي بالتالي علل لا تقبل الإنكار والتشكيك.

وإذا قال الإلهي بتجرّد «الصور العلمية» فانّ ذلك لا يعني أنّ الإدراك يتحقّق لدى الإنسان بصورة عشوائية، وخارجة عن القوانين الطبيعية المذكورة.

وانّما يرجع مدّعاه إلى أنّه بعد تحقّق جميع هذه الشرائط وتوفر جميع هذه العلل اللازمة لتحقّق الإبصار توجد في حيز الفكر البشري «صور ذهنية» لا تنطبق عليها شرائط المادة وصفاتها، فالقوانين والسنن المادية الّتي تحقق الإبصار تعتبر «معدّات» لهذه «الصور المجردة».

إذا عرفت هذا فنقول: لا شك انّ كلّ واحد منّا يدرك صور الموجودات العظيمة، ويتصوّرها بما لها من الحجم والمقدار، فلو كانت حقيقة الإدراك ممحضة في انطباع الصور على المدارك العقلية وجب أن يكون هذا العالم الكبير بسمائه وأرضه وشمسه وقمره وجباله وبحاره ومدنه وبساتينه، قد تمركزت

في صفحة الدماغ ومواضع الإدراك التي لا تزيد على عدة سنتيمترات[١] فكيف يسع دماغنا الصغير الحجم صور هذه الأشياء العظيمة، والآفاق الرحبة والواسعة وكيف توجد صور هذه الأشياء الكبيرة جداً في تلك المساحة الصغيرة الّتي يتألف منها الدماغ المدرك للأشياء.

إنّ الماديّ عندما وقف على هذا البرهان وعرف بوجدانه انّ الصور الكبيرة لا يمكن أن تنطبق على جسم صغير دافع عن معتقده بقوله: إنّ الصور الكبيرة لم تكن في أوّل إدراكها صوراً كبيرة خارجة عن مقدار المخ وحجمه ولكن التفاعلات داخل المخ هي الّتي أدّت إلى تكبير الصورة بعد ذلك.

إنّنا لا ننكر ـ كما أسلفنا ـ دور العلل الطبيعية للإبصار، ولا التفاعلات التي تنتهي إلى تكبير تلك الصور في الذهن، ولكن هذا لا يرفع الاشكال وهو كيف يمكن أن تنطبق الصور العظيمة بعد تكبيرها ملايين المرات أكثر من المخ على هذا الجهاز الصغير، وأين محل هذه الصور الكبيرة، بعد التفاعلات الفيزياوية والكيماوية داخل المخ؟

هل يمكن أن يتم ذلك إذا كان لهذه الصور واقعاً مادياً؟

ألا يدلّ ذلك على أنّها موجودات مجردة لا تشغل حيزاً كما هو الحال في المادة، ولذلك تقوم بالذهن حتّى إذا كان حجمها أكبر من المخ.

---

١. قال صدر المتألّهين: ومحل هذه الصور يمتنع أن يكون شيئاً جسمانياً، فانّ جملة بدننا بالنسبة إلى الصور المتخيّلة لنا قليل من كثير، فكيف تنطبق الصور العظيمة على المقدار الصغير، وليس يمكن أن يقال انّ بعض تلك الصور منطبعة في أبداننا، وبعضها في الهواء المحيط بنا، إذ الهواء ليس من جملة أبداننا ولا هو آلة لنفوسنا في أفعالها، فبما انّ محل هذه الصور أمر غير جسماني وهو النفس الناطقة ثبت تجرد النفس عن كونها مادياً. وهذا البرهان منقول عن الحكيم الإلهي «افلاطون». (الأسفار لصدر المتألّهين: ٣ / ٤٧٩).

أجل انّ الإلهي يعتقد بأنّ هذه الصور الّتي يسمّيها بالمعقولات أو الصور العلمية أُمور مجردة عن المادة، (وبعبارة أُخرى أدق) لها تجرد برزخي أي انّ لها طولاً وعرضاً وعمقاً دون أن يكون لها جرم وثقل.

وهذه الصور موجودة بوجود النفس قائمة بها في عالم يناسبهما، وهو عالم التجرد.

# البرهان الرابع على تجرّد النفس الإنسانية

## الإنسان كائن مختار

لاشك في أنّ كل إنسان يجد في نفسه القدرة على اختيار ما يشاء، وانتخاب ما يريد دون أن يكون مدفوعاً إلى شيء قسراً أو يكون مقهوراً على فعل دون إرادة منه.

فهو إذا خيّر بين شيئين اختار أفضلهما، وإذا انتهى إلى مفترق طريقين اختار أحدهما بمحض ارادته وكامل حرّيته.

ويتجلّى هذا الأمر ـ في أجلى مظاهره ـ عندما لا تكون هناك أيّة ضغوط خارجية أو داخلية عليه.

### اعتراف الجميع بحرية الإنسان

ومثل هذه الحرية الذاتية والقدرة الطبيعية ـ لدى أبناء الإنسان ـ على الاختيار والانتخاب الحر، معترف به عند الجميع، بمعنى انّه يعترف به كل

إنسان سليم الإدراك والعقل إن لم يكن بلسانه فبعمله، حيث إنّنا نلمس ذلك من خلال الأُمور التالية:

١. نجده يسعى لتربية أبنائه وتهذيبهم ويعظهم وينصحهم.

كما ونجده يحترم جهود المربين والمرشدين ويقدرها ولايعد عملهم أمراً لغواً، عديم الجدوى، فلو كان الإنسان مجبولاً على فعل أمر معين حسبما توجبه خلقته، لذهب السعي في التربية سدى، لأنّه لا يقدر ـ والحال هذه ـ إلّا أن يفعل أمراً معيناً دون سواه، وافق نصح المربي أو لم يوافق ذلك.

٢. لا يعتبر الأحكام الصادرة من المحاكم القضائية أحكاماً جائرة، لأنّها صدرت بحق من اقترفوا الجرائم بمحض إرادتهم، وبكامل حريتهم، ولو كان الإنسان مجبوراً في فعله لما صحّ لومه وتوبيخه ولا عتابه وعقابه أبداً، لأنّ عمل المجرم ـ حينئذ ـ يكون كهضم المعدة للغذاء الخارج عن الاختيار.

٣. ويعترف بالمثل والقيم الأخلاقية السامية ويحترمها ويكره سفاسفها، فلو كان عمل المحسن في صدور الإحسان منه وعمل المسيء في صدور الإساءة أمراً غير اختياري لما صحّ التكريم للأوّل، ولا ضده للثاني، ولا أن يتّصفا بالحسن والقبح، أو يوزنا بوزنين متغايرين. بل يستلزم ذلك أن لا تكون هناك قيم أخلاقية ممّا اتّفقت على ثبوتها أُمم العالم جمعاء.

٤. يعتبر نفسه مسؤولاً عن تصرفاته وأفعاله الفردية والاجتماعية ويتحمّل جميع تبعاتها من الخير والشر.

فلو كان الإنسان في عمله مجبوراً ومجبولاً على الفعل المعيّن كان

عمله كنزول الحجر من الفوق إلى التحت، فهل يمكن أن يعتبر الحجر مسؤولاً عن فعله؟

ومجرد كون الحجر غير شاعر بفعله، وكون الإنسان واقفاً على فعله لا يجعل الإنسان مسؤولاً عن عمله وتبعاته بعدما ثبت انّ العمل كان صادراً منه لا بالاختيار.

**وخلاصة القول:** إنّ الإنسان موجود حر، قادر على الفعل والترك باختياره، وانّ من الممكن تغيير سلوكه في ظل التربية والتوجيه.

ولهذا تبذل الجهود الإصلاحية والتربوية في الحياة البشرية، ولا يعارضها أحد بحجة انّها غير مجدية، لأنّ الإنسان مجبور على ما يفعل، ومجبول على ما يتّخذ من سلوك دون أن يقدر على الحيدة عنه قيد شعرة، كما ويصحّ الانتقاد والتوبيخ والمدح والتشجيع، لأنّ كلّ ذلك انّما يصحّ على الأفعال الاختيارية.

ومن هنا يتّضح انّ الاعتقاد بالجبر، ونفي طابع الحرية في أفعال الإنسان وتصرفاته ومواقفه يعني ـ في حقيقته ـ رفض وإبطال مفعول كل الجهود الّتي يقوم بها علماء التربية الذين يسعون لجعل المجرمين والخاطئين ـ في ظل التربية ـ أفراداً صالحين لا يجتنبون الجرائم والذنوب فحسب بل ويفضلون الاتّصاف بالطهارة والنزاهة على التلوث بالمعاصي والآثام.

## مكونات الشخصية:

ثم إنّه ذهب طائفة من علماء النفس إلى أنّ شخصية الإنسان تتكوّن من عوامل ثلاثةهي الّتي تصوغ شخصية كل أحد من بدء طفولته إلى عهد

كهولته وانّ ما يصدر عنه من الأفعال والمواقف ما هو إلّا نتيجة هذه الشخصية المتكوّنة من هٰذه العوامل الثلاثة.

وهذه العوامل هي عبارة عن:

١. الوراثة الّتي اعترف بتأثيرها العلم والعلماء وخاصة في العصور الأخيرة واعتبرت من النواميس الثابتة.

٢. المجتمع الّذي يضع للشخصية الإنسانية قالباً خاصاً يختار الإنسان مسيرته في الحياة على وفقه.

٣. الثقافة الّتي لها دور بارز في تكوين الشخصية وتأطيرها بإطار خاص.

هذه هي خلاصة العوامل الّتي تكون الشخصية الإنسانية على ما ذهب إليه علماء النفس، ولكن يبقى أن نعرف ما يقصده هؤلاء العلماء من كلامهم.

فإن أرادوا مقهورية الإنسان لهذه العوامل وسلب الحرية الذاتية عنه بحيث لا يسعه إلّا أن يفعل بمقتضاها، فهو أمامها مكتوف اليدين مسلوب الاختيار، مسوقاً سوقاً لاقدرة له على المخالفة لما تقتضيه هذه المكونات، فهذا يستلزم إنكار حرية الإنسان وقدرته على الانتخاب الّذي يتميز بها هذا الموجود، ويعتبر من أبرز مشخصاته بين الكائنات الحية، هو ـ كما عرفت ـ إنكار لجدوى كل المساعي التربويّة والجهود الإصلاحية، كما أنّه إنكار لجميع القيم والمثل الأخلاقية.

وقد عرفت صحة جميع هذه الأُمور واعتراف المادي والروحي بها على السواء.

وإن أرادوا انّ لهذه العوامل تأثيراً في سيرة الإنسان ومسيرته، بمعنى انّها تهيّئ الأرضية المناسبة للاستقامة أو الانحراف دون أن يبلغ هذا التأثير إلى درجة يفقد معها الإنسان حريّته الذاتية، ويسلبه قدرته على الانتخاب والاختيار، فهو أمر صحيح يقبله العقل الصحيح، ويقره الوجدان السليم.

## الاعتقاد بمادّية الإنسان نفي لحرّيته

إذا وقفت على ما ذكرناه من أنّ القول بالجبر يكذبه عمل الجبري في حياته، وعمل علماء التربية وغير ذلك، تعرف بأنّ الاعتقاد بمادية الإنسان وتصوّر أنّه عبارة عن الجثة الّتي تتركب من اللحم والعظم والخلايا والأعصاب والأوردة والمخ وماشابه ذلك من الأجهزة والعناصر الطبيعية، مؤدّاه أن يكون عمل الإنسان مثل عمل سائر الأجسام الفلزية الّتي تفعل ما تفعل بحكم طبيعتها، وليس أمامها سوى طريق واحد هو الّذي تقتضيه ذاتها المادية، ويمليه عليها تركيبها الطبيعي دون أن يكون لها أي اختيار، وذلك لأنّ معنى كون الإنسان موجوداً مادياً ذا أجهزة طبيعية فقط، ودون أن يكون وراءها أي شيء آخر، هو أن يكون الشعور والإرادة نتيجة تفاعل أجزائه المادية في موضع الإدراك الخارج عن الاختيار، ونتيجة العلاقات والروابط الفيزياوية والكيمياوية السائدة فيها.

ومثل تلك الإرادة المولودة من الأجهزة المادية وتفاعلاتها الطبيعية تكون بمنزلة اللعاب المنبعث من الغدد اللعابية، والصفراء المترشحة من الكبد، ومثل ذلك لا يمكن أن يوصف بالحرية والانتخاب، لأنّ حصول الإرادة ونشوءَها في ذاتها ـ في هذه الصورة ـ يكون قطعياً ضروري

الحصول مثل حصول اللعاب من الغدة والصفراء من الكبد، سواء وقعت في إطار مشيئته أم لا؟

وتنزيل الإنسان وإرادته إلى هذا المستوى يجعل الإنسان في مصاف الحيوان بل في مصاف الأجسام المعدنية، والآلات المصنوعة الّتي ليس لها إلّا سلوك طريق واحد دون سواه.

وهذا بخلاف ما إذا قلنا بأنّ هناك وراء الأجهزة المادية في كيان الإنسان «نفساً مجردة» ذات قدرة على الانتخاب والاختيار وذات قدرة على إيجاد الإرادة وعدمه. فحينئذ يكون الإنسان في مصاف «الموجود الحر» ولا ينسلك في سلك الأجسام الفلزية، فاقدة الإرادة والحرية.

وحيث إنّ الإنسان يتمتع بالقدرة على الانتخاب، ويقدر على ترجيح فعل على آخر، واختيار شيء دون شيء، فانّ ذلك يدلّ على أنّه موجود حر، غير مجبور، وهو بدوره يدلّ على أنّ الوجود البشري لا يساوي المادة فقط، وانّ شعوره وإرادته ليسا نتيجة تفاعل أجزاء وجوده المادي، ونتيجة العلاقات والروابط السائدة فيه حتّى يكون ظهور الإرادة في محلّها نظير ظهور الصفراء من الكبد وترشح اللعاب من الغدد، بل هناك وراء جسمه موجود حاكم على الجسد، ومرجحاً ومنتخباً لإحدى الطرق دون غيرها، وموجداً للإرادة.

# البرهان الخامس على تجرّد النفس الإنسانية

## عملية استذكار الخواطر

يواجه كل إنسان في حياته حادثة، أو يوجد بنفسه حوادث ثم ينساها ـ بعضها أو أكثرها ـ تدريجاً ولكنّه بعد مدة يتذكّر مانسى، بمعنى انّ الذهن يتوجّه إلى الماضي، ويستحضر تلك الحادثة، وكأنّه يتذكر ما شاهده بعينه.

وبعبارة أُخرى: انّه يلتفت إلى الخاطرة المنسية ذاتها، لا انّه يحسّ بها إحساساً جديداً، أويتوهّم أمراً باطلاً واهياً.

وتوضيح ذلك: انّ بين مرحلة الإدراك الأوّلي ومرحلة استرجاع الخاطرة المنسية مراحل أربع:

١. الإدراك الأوّلي: وهو إدراك شيء من الأشياء عن طريق الحواس والأجهزة، وهو الأساس لبقية المراحل.

٢. الحفظ: وهو الأثر المورث من الإدراك الأوّلي، إذ لو لم يحتفظ الذهن بنفس الشيء بنوع من الاحتفاظ لما أمكن له تجديد الخواطر من دون استعانة ثانية بالحواس.

٣. التذكّر وهو التفات الذهن إلى ما أدركه أوّلاً.

٤. التشخيص وهو التمييز والقضاء بأنّ ما يتذكّره الآن هوعين ما أدركه أوّلاً، وانّه ليس بإحساس مجدّد، ولا تخيّل موهوم.

وقد اختلفت آراء العلماء في المرحلة الثانية من هذه المراحل، وهي مرحلة الحفظ، أي كيفية احتفاظ الذهن بالمعلومات والصور العلمية والحوادث الّتي أدركها الذهن أوّلاً، مع الغفلة عنها إلى زمان التذكّر.

وإليك أهم الفرضيات المعروفة في هذا المجال:

### آراء العلماء في كيفية الحفظ

١. ذهب بعض حكماء اليونان إلى أنّه تنتقش صورة عن المعلوم في الذهن وتبقى عين تلك الصورة في الذهن.

ولكن هذه الفرضية مرفوضة من عدة جهات، ولهذا فقدت مؤيّديها في العصر الحاضر.

٢. ذهب ديكارت إلى أنّ الإحساس والتأثير الابتدائي يوجد خطوطاً وأخاديد في المخ كلّما مر عليها الروح أوجدت تأثيرات وآثاراً مشابهة للتأثيرات الّتي خلّفها الإدراك الأوّلي.

وهذه الفرضية مرفوضة هي الأُخرى من قبل الفلاسفة المادّيّين، والروحيين معاً.

٣. ذهب المادّيّون ـ مؤخراً ـ إلى أنّ الصور المدركة ابتداءً، لا تبقى بعينها في الحافظة، لأنّ الإدراك عبارة عن فعالية الأعصاب وانفعالها عن المادة الخارجية ولكن المهم هو الوقوف على كيفية احتفاظ الصورة المدركة.

وبما انّه لا يمكن أن تكون فعالية الأعصاب منصبة على شيء واحد على الدوام ليتحقّق الاحتفاظ بالصورة المدركة بهذا الطريق إذ من الواضح انّ

الإنسان متوجّه في كل لحظة إلى شيء خاص ولا يمكن أن يديم توجّهه إلى الشيء الواحد لابد أن يكون للاحتفاظ بالصور بعد انقطاع الإدراك طريق آخر وهو: أنّ ما يدركه الذهن مرة واحدة يترك آثاراً في نقطة خاصة من المخ (مثل خلية أو بعض الخلايا) وكلّما هيّجت تلك النقطة بسبب بعض العوامل بدأت الأعصاب فعاليّتها مجدداً، وتسبب ذلك في إنتاج المدرك ابتداء .

وبهذا تكون عملية «الحفظ» ثم الانعكاس شبيهة بعملية تسجيل الصوت على شريط المسجل أوصفحة الاسطوانة، فانّ الأمواج الصوتية لا تضبط على ذلك الشريط أو الاسطوانة بعينها وخصوصيتها بل هي تتبدّل إلى أمواج، وتحفظ الأمواج فيها على وجه لو أُدير الشريط بأجهزة المسجلة تتبدّل إلى أصوات مشابهة للأصوات السابقة .

٤. يقول الإلهيّون انّ نسبة جميع العلوم والصور العلمية إلى النفس كنسبة الفعل إلى الفاعل بمعنى انّ النفس الإنسانية توجد في صقعها ـ بعد سلسلة من الأعمال العصبية، والتفاعلات الفيزياوية والكيمياوية ـ الصور والهيئات والمفاهيم والمعاني عند إدراكها، فهذه الصور قائمة بالنفس قيام صدور، ومخزونة بعينها في صقعها لا يتطرّق إليها الفناء والفساد، ولا معنى للتذكّر سوى إلتفات الذهن إلى تلك الصور المخزونة في صقع النفس .

## تقييم النظريتين الأخيرتين

إذا عرفت ذلك فنقول:

لو انّنا ذهبنا إلى ما قاله المادّيون في حقيقة «الحفظ» والاسترجاع، وهو أن

الصور المدركة ابتداءً توجد آثاراً في المخ كلّما هيّج ذلك المركز بعامل معين تولدت تلك الصور العلمية، وجب أن تكون الخواطر المسترجعة كلّها علوماً وإدراكات جديدة مشابهة للصور المدركة ابتداءً، وهذا هو خلاف ما يجده الإنسان بوجدانه، فانّ كل إنسان حتّى المادي لا يشك في أنّه إذا رجع إلى الخواطر المتعلّقة بفترة شبابه، وجد نفس ما فعله وأدركه بعينه لا ما يشابهه .

وهذا يوجب أن تفسر عملية الحفظ بوجه آخر وهو الّذي ذهب إليه الإلهي وهو أن تكون نسبة الصور العلمية إلى النفس كنسبة الفعل إلى فاعله، وانّ هذه الصور موجودة بعينها في صقع النفس بوجود لايجري عليه التغيّر ولا يطاله الدثور والانعدام .

فعلى القول الأوّل (المادّي) لا يكون للصور العلمية بما هي هي أي بقاء، بل يكون البقاء لآثارها .

وعلى قول الإلهي تكون ذات الصور العلمية ـ بأي نحو حصلت ـ موجودة بوجود واقعي في النفس ولا تكون الغفلة عنها سبباً لانعدامها .

وبالجملة لا تتحقّق واقعية الاسترجاع[1] إلّا على القول بوجود وبقاء الصور العلمية نفسها في موطنها من النفس، ولا يتحقّق هذا البقاء العيني للصور إلّا على القول بتجرّد هذه الصور، وعدم انعدامها واندثارها وتغيّرها. إذ لو كانت كالأشياء المادية يطرأ عليها الانعدام والتغيّر لما بقيت محفوظة بعينها ولما أمكن الاسترجاع (وهو التفات الذهن إلى ذات الصور) حينئذ طبعاً .

وتجرد المدرَك مستلزم لتجرد المدرِك، فإذا كانت الصور المعلومة

١ . ومرحلة التشخيص وهي المرحلة الرابعة في عمليات الإدراك .

بوسيلة النفس مجردة فذات النفس المدرِكة تكون مجردة بطريق أولى .

فهذا البرهان يثبت تجرّد الصور أوّلاً، وتجرّد مدركها (وهو النفس الإنسانية) ثانياً، وهكذا يبطل انحصار الوجود في المادة .

وقد أُشير إلى هذه الحجة في «الأسفار» إذ قال: «الحجة الحادية عشرة: انّ كل صورة أو صفة حصلت في الجسم بسبب من الأسباب فإذا زالت عنه وبقي فارغاً عنها فيحتاج في استرجاعها إلى استيناف سبب أو سببية كالماء إذا تسخن بسبب ـ كالنار مثلاً ـ ثم إذا زالت عنه السخونة لا يمكن عودها إليه إلّا بسبب جديد، وهذا بخلاف النفس في إدراكاتها، فانّا كثيراً ما تحدث فينا صورة علمية بسبب فكر أو تعليم ثم يزول عنها تلك الصورة عند الذهول أمكنها استرجاع تلك الصورة لذاتها من غير استيناف ذلك السبب .

وبالجملة النفس من شأنها أن تكون مكتفية بذاتها في كمالاتها ولا شيء من الجسم (أي الموجود المادي) مكتف بذاته، فالنفس تعالت عن أن تكون جرمية (أي مادية ذات جرم)[1] .

## تقرير البرهان بنحو آخر

إنّ الدماغ وما فيه يتبدّل ويتحلّل بمرور الزمان ومضي بضع سنين، فلو كانت حقيقة العلوم هي نفس الآثار المادية المنطبعة في الدماغ لما كان للتذكّر مفهوم صحيح.

---

١ . الأسفار الأربعة للحكيم الإلهي صدر الدين محمد الشيرازي : ٨ / ٣٠٢ .

وبعبارة أُخرى: لو كانت إدراكات الإنسان وعلومه متمركزة في هاتيك الأعصاب لما كان للتذكّر والاسترجاع مصداق حقيقي بعد فناء تلك الأعصاب وقيام غيرها مقامها بعد أعوام لا تتجاوز العشرة، ويصير موقف العلم الحاصل ـ عندما يسمّى بالتذكّر ـ موقف العلم الجديد الّذي لم يقف عليه الإنسان حتّى الآن.

وربما يقول المادي في جواب ذلك: إنّ الأجزاء القائمة مقام الأجزاء المتحلّلة من المخ تحمل خواص المتحلّل منها لا بمعنى انّ خواصها تنتقل اليها بعينها، بل المراد هو انّ الأجزاء الجديدة تحمل آثاراً وخواص تشابه آثار الأجزاء المنعدمة، وبما انّ التبدّلات في خلايا المخ تحدث بسرعة خاصة بحيث لا يقدر الإنسان على تشخيص الجزء الزائل، والجزء النائب منابه، يتخيّل الإنسان إذا تذكر أمراً، انّه عين ما كان يعرفه سابقاً مع أنّه قد مضى على الإنسان ومخه ما لا يستهان به من السنين وطرأت على بدنه ما لا يحصى من التغيّرات والتبدّلات، ولهذا جاء يسمّي مشابه الآثار «عينها».

ويمكن أن يجاب عن هذه النظرية بأنّ الإنسان يتخيّل انّ ما أدركه ثانياً هونفس ما أدركه أولا، وليس لهذه العينية واقعية.

ولكن ذلك يصادم وجدان كل واحد منا فان كل من استرجع الخواطر السالفة بعد فترة من الزمن يقف على نفس تلك الخواطر وكأنّه يرى نفسه في مواجهتها بعينها.

ثم إنّ براهين «تجرد» الروح الإنسانية وبراهين أعمّية الوجود من

المادة والطاقة أكثر ممّا ذكرناه[١]، ولقداقتصرنا ـ هنا ـ على البراهين الواضحة الجلية الّتي يسهل على القراء فهمها.

وينبغي بعد هذا أن نستعرض نظر القرآن الكريم والأحاديث الشريفة حول الروح والنفس.

## القرآن الكريم وتجرّد الروح

من خلال الأبحاث والبراهين المتقدّمة عرفت أنّ «الوجود» لا ينحصر في المادة، وانّ إطاره أوسع منها، وانّ كلّ من زعم حصر الوجود في المادة، ونفى أيّ موجود وراءها فقد تجاهل مادلّ على تجرّد النفس والروح الإنسانية من البراهين القاطعة،والأدلّة الدامغة.

ثم إنّه يترتّب على «تجرّد النفس» بقاؤها بعد انحلال الجسد، فانّ الأمر المجرّد لا يأتي عليه التغيّر والدثور، والروحيون وإن أثبتوا بقاءها عند انحلال الجسد وتبعثره بأدلّة تجريبية غير انّ ما ذكروه بتمامه يخرج عن إطار الاختصار الّذي نتوخاه في هذا الكتاب.

والّذي يجب أن يقف القارئ المسلم عليه هو أنّ بقاء الروح المستلزم لتجرّده من المعارف الّتي نصّ عليها الكتاب العزيز منذ نزوله، حيث صرّح بأنّ الموت لا يعني فناء الإنسان الكامل بل هو بوابة مشرعة من عالم ضيق زائل إلى عالم فسيح خالد، وانّ مهمة «ملك الموت» ليست أكثر من نقل الإنسان من ضيق

---

١. راجع أُصول الفلسفة للعلّامة الحجّة الطباطبائي بقلم الأُستاذ العلّامة جعفر السبحاني: ١ / ١٥٣ ـ ١٥٧.

الدنيا إلى فسحة العالم الآخر، فالموت على هذا نقلة من عالم إلى آخر .

نعم كان بعض العرب الجاهليّين يزعمون انّ حقيقة الحياة أمر مادي، وانّ الموت هو فناء الإنسان بشخصه وشخصيته، بصورته ومعناه، وقد نقل القرآن الكريم منطقهم هذا، إذ يقول:

﴿وَ قَالُوا إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَ مَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾[1] .

إنّ القرآن يخبر عن استمرار حياة الإنسان بعد خروج روحه من الجسد، وفناء ذلك الجسد حتّى قبل يوم القيامة. والذين يزعمون انّ حقيقة الحياة عبارة عن التفاعلات الكيمياوية والفيزياوية للمخ والأعصاب، وانّ الحياة ستنتهي مع تفكّك الجسد، وانحلال الأعصاب، وتوقّف المخ عن التفاعلات، إمّا انّهم ماديون، وإمّا أنّهم يتفوّهون بمقالتهم عن غير التفات .

## الفلاسفة الأغارقة والمسلمون وخلود الروح

على أنّ بقاء الروح وخلودها بعد انحلال الجسد وتفكّكه ممّا اهتم به الفلاسفة الكبار في عصر الأغارقة ومن بعدهم، وإليك أسماؤهم:

١. طالس الملطي، وكان من كبار الفلاسفة .

٢. انكسيمايس، وكان من الفلاسفة الملطيّين.

٣. انباذ قليس، وكان في زمن النبي داود عليه السلام قيل انّه أخذ الحكمة من لقمان الحكيم .

---

١ . الأنعام: ٢٩ .

٤. فيثاغورس، وكان في زمن النبي سليمان بن داود‌عليه السلام وقد عرض آراءه الفلسفية بصورة المسائل الرياضية .

٥. سقراط أُستاذ الفلسفة اليونانية الكبير الّذي كان له نصيب كبير في مكافحة الوثنية والشرك .

٦. افلاطون الإلهي الّذي كانت له نظريات خاصة في الإلهيات .

٧. ارسطو الفيلسوف الكبير المعروف بالمعلم الأوّل .

وقد صرّح هؤلاء الفلاسفة والحكماء الكبار والمعروفون في تاريخ الفلسفة وبعبارات مختلفة ببقاء الروح بعد تفكّك الجسد وانحلاله، ونفوا أن يكون الموت نهاية الحياة الإنسانية بل هو نقلة من منطقة ضيقة إلى منطقة أوسع ليس إلّا.[١]

كما وقد عالج الفلاسفة الإسلاميون العظام مسألة بقاء الروح في الفلسفة الإسلامية وتناولوها بتفصيل، وذلك أمثال: الشيخ الرئيس ابن سينا وصدر الدين محمد الشيرازي وغيرهما.[٢]

هذا ما عن الفلاسفة القدامى والإسلاميين، وإليك نصوص القرآن في ذلك.

---

١. راجع للوقوف على تفاصيل عباراتهم في هذا المجال المجلد الثاني من الملل والنحل للشهرستاني : ٦١ ـ ١٢٣ .

٢. راجع الأسفار للشيرازي السفر الرابع الباب الثاني الفصل الأوّل البرهان السابع: ٨ / ٣٨ ـ ٤١، والإشارات للشيخ الرئيس: ٢ / ٣٦٨ ـ ٣٧١ عند البحث عن أنّ النفس الناطقة ليست بجسم ولا جسماني .

## القرآن الكريم وخلود الروح

إنّ آيات القرآن الكريم تدلّ ـ بوضوح ـ على بقاء الروح وخلودها بعد تفكّك الجسد، وانحلاله وفنائه، نشير إلى طائفة منها في مايلي.

١. ﴿وَ قَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الأَرْضِ أَءِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ﴾.

﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾.(١)

وتدلّ هاتان الآيتان على «خلود الروح» بعد انحلال الجسد وتفكّكه وذلك بالبيان التالي:

كان المشركون يستبعدون إمكانية عودة الإنسان بعد تفكّك جسمه المادي وتبعثره في التراب، ولهذا اعترضوا على فكرة الحشر والنشر يوم القيامة وقد عبر القرآن الكريم عن اعتراضهم بقوله:

﴿قَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الأَرْضِ أَءِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾؟

يعني انّ الموت يوجب فناء البدن، وتبعثر أجزائه، وضياعها في ذرات التراب فكيف يمكن جمع هذه الأجزاء الضالّة المتبعثرة، وإعادة تكوين الإنسان مرة أُخرى ومن جديد؟

فأجاب القرآن الكريم على هذا الاستبعاد والاعتراض بجملتين هما:

---

١. السجدة: ١٠ ـ ١١.

١. ﴿بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ﴾.

٢. ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ..﴾.

ولاشك انّ الجملة الأُولى ليست هي الجواب المناسب على اعتراضهم حول إمكانية إعادة المعدوم من أجزاء الجسد، بل هي توبيخ لهم على إنكارهم للقاء الله وكفرهم بذلك، ولهذا السبب تكون الجملة الثانية هي الجواب الواقعي وحاصله هو: انّ الضال من الآدميّ بسبب الموت انّما هو الجسد وليس ذلك حقيقة شخصيته، وأمّا جوهر شخصيته فهو باق، وانّ الّذي يأخذه ملك الموت وينتزعه من الجسد ليس إلّا الجانب الأصيل الّذي به تناط شخصيته وهو محفوظ عندنا.[١]

فالضالّ في التراب من الإنسان ـ بسبب الموت ـ هو القشر والبدن، وأمّا حقيقته وهي الروح الإنسانية الّتي بها قوام شخصيته فلا يطالها الفناء ولا ينالها الدثور.

وبعبارة أُخرى: لو ضلّ بالموت كل شيء من وجودكم لكان لاستبعادكم إعادة الإنسان وجه مقبول.

وأمّا إذا بقي ما به واقعيتكم وحقيقتكم وهي النفس الإنسانية والروح الّتي

---

١. ولقد عبر القرآن عن أخذ ما يعدّ ملاك الشخصية الإنسانية بلفظ «التوفّي» وهو ليس بمعنى الإماتة بل هو بمعنى الأخذ والاستيفاء كما هو معلوم لمن راجع معاجم اللغة وطالع القواميس، بخلاف ما هو دارج في العرف.

فيكون معنى يتوفّاكم هو انّ ملك الموت يأخذ أرواحكم فهي باقية عندنا نعيدها إلى الأبدان متى شئنا ذلك.

بها قوام الجسد فلا يكون لهذا الاستبعاد مبرر، إذ تكون الإعادة حينئذ أمراً سهلاً وممكناً لوجود ما به قوام الإنسان.

قال العلّامة الطباطبائي في تفسير هذه الآية.

«إنّه تعالى أمر رسوله أن يجيب عن حجّتهم المبنية على الاستبعاد بأنّ حقيقة الموت ليس بطلاناً لكم، وضلالاً منكم في الأرض، بل ملك الموت الموكل بكم يأخذكم تامّين كاملين من أجسادكم، أي ينزع أرواحكم من أبدانكم بمعنى قطع علاقتها من الإبدان، وأرواحكم تمام حقيقتكم، فأنتم ـ أي ما يعني بلفظة «كم» ـ محفوظون لا يضلّ منكم شيء في الأرض، وانّما تضلّ الأبدان، وتتغيّر من حال إلى حال، وقد كانت في معرض التغيّر من أوّل كينونتها ثم إنّكم محفوظون حتّى ترجعوا إلى ربكم بالبعث ورجوع الأرواح إلى أجسادها.

وبهذا تندفع حجتهم على نفي المعاد بضلالهم سواء قررت على نحو الاستبعاد أو قررت على أنّ تلاشي البدن يبطل شخصية الإنسان فينعدم، ولا معنى لإعادة المعدوم، فانّ حقيقة الإنسان هي نفسه التي يحكى عنها بقول «أنا» وهي غير البدن، والبدن تابع لها في شخصيته وهي تتلاشى بالموت ولا تنعدم بل محفوظة في قدرة الله حتّى يؤذن في رجوعها إلى ربها للحساب والجزاء فيبعث على الشريطة الّتي ذكر الله سبحانه»[١].

٢. ﴿اللهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَ الّتي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ التي قَضَى عَلَيْهَا المَوْتَ وَ يُرْسِلُ الأُخْرى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[٢].

١. الميزان: ١٦ / ٢٥٢. ٢. الزمر: ٤٢.

وتدلّ هذه الآية ـ بدليل لفظة «يتوفّى»، ويمسك ويرسل ـ على أنّ هناك جوهراً غير البدن المادّي في الكيان البشري هو الّذي تتعلّق به التوفية، ويقع عليه الإمساك والإرسال، كما هو واضح غاية الوضوح.

قال العلّامة الطباطبائي في تفسير هذه الآية: «قوله تعالى: ﴿اللهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ...﴾ المراد بالأنفس هو الأرواح المتعلّقة بالأبدان لا مجموع الأرواح والأبدان، لأنّ المجموع غير مقبوض عند الموت، وانّما المقبوض هو الروح.

(ثم قال): ويستفاد من الآية انّ النفس موجود مغاير للبدن بحيث تفارقه وتستقل عنه وتبقى بحيالها».[1]

٣. ﴿وَ لاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ * فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ يَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لاَ هُمْ يَحْزَنُونَ * يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِنَ اللهِ وَ فَضْلٍ وَ أَنَّ اللهَ لاَ يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[2].

والآيات هذه صريحة ـ كلّ الصراحة ـ في بقاء الأرواح بعد مفارقتها الأبدان، وبعد انحلال الأجساد وتفكّكها كما يتّضح ذلك من الإمعان في المقاطع الأربعة التالية:

١. «أحياء عند ربهم».

٢. «يرزقون».

٣. «فرحين...».

---

١. الميزان: ١٧ / ٢٦٩.

٢. آل عمران: ١٦٩ ـ ١٧١.

٤. «يستبشرون...».

والمقطع الثاني يشير إلى التنعمّ بالنعم المادية، والثالث والرابع يشيران إلى النعم الروحية والمعنوية .

قال العلّامة الطباطبائي في تفسيره لهذه الآيات وخاصة الآية الأخيرة:

«في الآية دلالة على بقاء الإنسان بعد الموت ما بينه وبين يوم القيامة».(١)

٤. ﴿وَ لاَ تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَ لَكِنْ لاَ تَشْعُرُونَ﴾(٢).

والاستدلال بها على خلود الروح على نحو الاستدلال بالآيات السابقة .

قال العلّامة الطباطبائي في هذا المجال:

«معنى الآية ـ والله أعلم ـ ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات، ولا تعتقدوا فيهم الفناء والبطلان كما يفيده لفظ الموت عندكم، ومقابلته مع الحياة وكما يعين على هذا القول حواسّكم فليسوا بأموات بمعنى البطلان، بل أحياء ولكن حواسّكم لا تنال ذلك ولا تشعر به .

ثم قال: فالآية تدلّ دلالة واضحة على حياة الإنسان البرزخية كالآية النظيرة لها وهي قوله: ﴿وَ لاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (٣) والآيات في ذلك كثيرة».(٤)

٥. ﴿وَ جَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ * اتَّبِعُوا

---

١. الميزان: ٤ / ٦٠ .    ٢. البقرة: ١٥٤ .    ٣. آل عمران: ١٦٩ .

٤. الميزان: ١ / ٣٤٧ ـ ٣٤٨ .

مَنْ لاَ يَسْأَلُكُمْ أَجْراً وَ هُمْ مُهْتَدُونَ * وَ مَا لِي لاَ أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ * أَأَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لاَ تُغْنِ عَنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً وَ لاَ يُنْقِذُونَ * إِنِّي إِذاً لَفِي ضَلاَلٍ مُبِينٍ * إِنِّي آمَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمَعُونِ * قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ * بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَ جَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ * وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَى قَوْمِهِ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ جُنْدٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ مَا كُنَّا مُنْزِلِينَ * إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ﴾[1].

وهذه الآيات تتحدّث عن الرجل المؤمن الّذي جاء قومه من أقصى المدينة يدعوهم إلى الله، فلمّا سمعوا منه ذلك القول قتلوه، فأدخله الله الجنة بعد موته، فتمنّى في ذلك الحال لو أنّ قومه الموجودين في الدنيا علموا بما أعطاه تعالى من المغفرة، وجزيل الثواب، ليرغبوا في مثله، وليؤمنوا، لينالوا ذلك.[2]

ومن المعلوم انّ دخول الجنة والتمنّي هذا كان قبل قيام الساعة، ويدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَى قَوْمِهِ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ جُنْدٍ مِنَ السَّمَاءِ ...﴾ الصريح في أنّهم قتلوا بعده بالصيحة.

والمراد بالجنة المذكورة في الآية هي الجنة البرزخية.

قال العلامة الطباطبائي في تفسير هذه الآية: «والمراد بالجنة على هذا جنة البرزخ دون جنة الآخرة».[3]

٦. ﴿وَ حَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ * النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوّاً

---

١. يس: ٢٠ ـ ٢٩.
٢. مجمع البيان: ٨ / ٤٢١.
٣. تفسير الميزان: ١٤ / ٣٣٥.

وَ عَشِيّاً وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾[١] .

فالآية بدليل قوله تعالى: ﴿وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ﴾ تفيد بصراحة انّ قوله سبحانه حول إعراض آل فرعون على النار غدواً وعشياً راجع إلى ما قبل قيام الساعة، أي في الفاصلة الزمنية بين لحظة الموت، وساعة قيام الساعة.

فكأنّ الآية تقول: يعرضون على النار غدواً وعشياً قبل يوم القيامة عرضاً، وأمّا الدخول في صميم جهنم، والاحتراق بنارها احتراقاً كاملاً فهو حاصل يوم تقوم القيامة.

هذا مضافاً إلى دلالة كلمة ﴿غُدُوّاً وَ عَشِيّاً﴾ على ما ذكرنا، لأنّه ليست الدار الآخرة دار الغدو والعشي، وانّما ذلك خاص بالحياة الدنيا التي نحن فيها الآن.

وإلى بعض هذه الحقائق وغيرها أشار العلاّمة الطباطبائي لدى تفسيره لهذه الآية إذ قال: «الآية صريحة:

أوّلاً: في أنّ هناك عرضاً على النار ثم إدخالاً فيها. والإدخال أشدّ من العرض.

وثانياً: في أنّ العرض على النار قبل قيام الساعة الّتي فيها الإدخال، وهو عذاب البرزخ وهو عالم متوسط بين الموت والبعث.

وثالثاً: انّ التعذيب في البرزخ ويوم تقوم الساعة بشيء واحد، وهو نار الآخرة لكن البرزخيّين يعذبون بها من بعيد، وأهل الآخرة بدخولها».[٢]

٧. ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِي أَعْمَلُ صَالِحاً فِي مَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَ مِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾[٣] .

١. غافر: ٤٥ ـ ٤٦. ٢. الميزان: ١٧ / ٣٣٥. ٣. المؤمنون: ٩٩ ـ ١٠٠.

ويكون الاستدلال بهذه الآية من وجهين:

**الأوّل:** انّ الإنسان المذنب حين الموت يرى ـ بعد أن تقبض روحه ـ ما أُعدّ له في عالم البرزخ من عذاب أليم، ولهذا يخاطب الملائكة ويطلب منهم أن يرجعوه إلى عالم الدنيا علّه يعمل صالحاً ويتدارك ما فوّت، ويتلافى ما فرّط وإلى هذا يشير قوله سبحانه: ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً فِي مَا تَرَكْتُ﴾.

**الثاني:** انّ قوله تعالى: ﴿وَ مِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ تصريح ـ لا غموض فيه ـ بوجود حياة متوسطة بين الموت والبعث بدليل قوله سبحانه في سورة الرحمن الآية ٢٠: ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لاَ يَبْغِيَانِ﴾.

والمراد من كلمة «ورائهم» هو أمامهم وانّما سمّى الأمام بالوراء مجازاً بمناسبة انّه يطلبهم ويلاحقهم، كما أنّ مستقبل الزمان رغم أنّه أمام الإنسان ولكنّه يقال: وراءك يوم عصيب أو يوم كذا، بعناية انّ الزمان يطلب الإنسان ليمر عليه قال تعالى: ﴿وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً﴾[1] أي يطلبهم أمامهم، وقدّامهم.

والحاصل: انّ هذه الجملة الأخيرة تدلّ على أنّ بين الدنيا والآخرة فاصلاً يسمّى البرزخ، وهذا الفصل لا يتحقّق إلّا بأن تكون للإنسان واقعية في هذا الحد الفاصل، إذ لو كان الإنسان بين هاتين الفترتين معدوماً بالمرة لما صحّ أن يقال بين الحياة الدنيا وبين الآخرة برزخ وفصل له.

---

١. الكهف: ٧٩.

وقد قال العلّامة الطباطبائي في توضيح مفاد هذه الآية:

«المراد بهذا البرزخ عالم القبر، وهو عالم المثال الّذي يعيش فيه الإنسان بعد موته إلى قيام الساعة على ما يعطيه السياق وتدلّ عليه آيات أُخر، وتكاثرت فيه الروايات من طرق الشيعة عن النبيﷺ، وأئمة أهل البيتعليهم السلام وكذا من طرق السنّة». [١]

٨. ﴿وَ لَوْ تَرى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَ الْمَلاَئِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَ كُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ﴾ [٢] .

والاستدلال بهذه الآية على بقاء الروح بعد فناء الجسد وتلاشيه من طريقين أيضاً :

أ . قوله «اخرجوا انفسكم» صريح في أنّ الملائكة تنتزع الروح من البدن ويعني هذا انّ التالف هو البدن، وأمّا الروح فتؤخذ أخذاً وتخرج من الجسد إخراجاً.

ب . انّ ظاهر قوله: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ﴾ هو الإشارة إلى يوم الموت، وساعته، ولو كان الموت فناء كاملاً للإنسان لما كان لهذه العبارة معنى، إذ بعد فناء الإنسان فناء كاملاً شاملاً لا يمكن أن يحس بشيء من العذاب .

ومن هنا يتبيّن انّ الفاني انّما هو الجسد، وامّا الروح فتبقى وترى العذاب الهون وتذوقه وتحسّ به.

---

١ . الميزان: ١١ / ٦٨ .
٢ . الأنعام: ٩٣ .

قال العلّامة الطباطبائي في تفسير هذه الآية: «إنّ كلامه تعالى ظاهر في أنّ النفس ليست من جنس البدن ولا من سنخ الأُمور المادّية الجسمانية وانّما لها سنخ آخر من الوجود يتّحد مع البدن ويتعلّق به نوعاً من الاتّحاد والتعلّق غير مادي.. فالمراد بقوله: «اخرجوا أنفسكم» قطع علقة أنفسهم من أبدانهم وهو الموت».[1]

٩. ﴿وَ لَوْ تَرى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلاَئِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَ أَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ * ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَ أَنَّ اللهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[2] .

والآية الأُولى تدلّ على بقاء الروح من عدّة جهات منها:

أ ـ انّ التوفية ـ كما أسلفنا ـ معناها الأخذ لا الإبادة والإهلاك على خلاف ما هو متصوّر في العرف، وقد أسلفنا الإشارة إلى هذا .

ب ـ انّ هناك مضافاً إلى ضرب الملائكة لوجوه الكفّار وأدبارهم حين الموت عذاب آخر يذوقونه، وهو لا شك غير العذاب الأوّل بدليل العطف بالواو ﴿وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾.

وأيضاً بدليل انّ هناك آيات أُخرى تعرّضت لذكر العذاب الأوّل مثل قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلاَئِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَ أَدْبَارَهُمْ﴾[3] .

ممّا يدلّ على أنّ ثمة عذابين منفصلين من حيث الموضوع والمحمول فالعذاب الأوّل موضوعه الجسد، والعذاب الآخر موضوعه الروح .

---

١ . الميزان: ٧ / ٢٨٥ .    ٢ . الأنفال: ٥٠ ـ ٥١ .    ٣ . محمد: ٢٧ .

١٠. ﴿فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَ عَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ وَ قَالُوا يَا صَالِحُ ائْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ * فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ * فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَ قَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّي وَ نَصَحْتُ لَكُمْ وَ لَكِنْ لاَ تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ﴾(١) .

هذه الآيات تدور حول صالح النبي وقومه، فانّهم لمّا طلبوا منه معجزة، فأتى بالناقة، ولكنّهم عقروها كفراً وعتواً فأخذتهم الصاعقة وأُهلكوا بأجمعهم خاطبهم صالح بعد إهلاكهم بما خاطبهم .

ففي هذه الآيات دلالة على بقاء أرواحهم بعد فناء وهلاك أجسادهم، إذ قد دلّت الآية: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ...﴾ على إهلاكهم وإبادتهم أوّلاً، كما دلّت الآية: ﴿فَتَوَلَّى عَنْهُمْ...﴾ على مخاطبة صالح إيّاهم بعد هلاكهم.

ثم إنّ الآية تدلّ أيضاً على إمكانية الارتباط بالعالم الآخر، وذلك ظاهر من تحدّث صالح مع من يعيش في العالم الآخر .

هذه نماذج من النصوص القرآنية الّتي تدلّ بصراحتها أو تلوّح تلويحاً إلى خلود النفس والروح بعد فناء الجسد وهلاكه، وربّما تكون هناك آيات قرآنية أُخرى تدلّ على هذا المعنى إذا أمعنّا النظر .

وأمّا الأحاديث الإسلامية فحدّث عنها ولا حرج، فقد تضافرت على بقاء الروح وتنعمها أوعذابها في عالم البرزخ، فلاحظ كتاب «معالم الزلفى» للعلاّمة السيد هاشم البحراني .

***

١ . الأعراف: ٧٧ ـ ٧٩ .

## ٣. التنويم المغناطيسي[١]

وهو تنويم صناعي يحدثه المتفرغون لهذا العلم، المتخصّصون فيه، فيقع المنوّم في نوم عميق فتظهر منه خوارق تثبت أنّ له روحاً متميّزة.

وتفصيله أن يقوم «الأُستاذ» المختص في التنويم المغناطيسي بإحضار «الوسيط» وهو فتى فيه استعداد خاص للتأثّر بالأُستاذ، كما أنّ الأُستاذ نفسه فيه استعداد خاص للتأثير على الوسيط، فالأوّل ضعيف النفس والثاني قويّها.

ثم ينظر الأُستاذ في عين الوسيط نظرات عميقة نافذة، ويجري عليه حركات يسمّونها «سحبات» فماهي إلّا لحظة حتّى يرى الوسيط وهو يغط غطيط النائم وقد امتقع لونه، وهمد جسده، وفقد إحساسه المعتاد حتّى لو انّ أحداً وخزه بابرة وخزات عدة، لا يبدي الوسيط حراكاً، ولا يظهر عليه أي عرض لشعوره وإحساسه بها.

وبعد هذا التنويم الصناعي يقوم «الأُستاذ» بإلقاء أسئلة عليه «والوسيط» ـ مع أنّه نائم يغط غطيطه ـ يسمع كل ما يطرح عليه «الأُستاذ» من أسئلة، وربّما أمره الأُستاذ بكشف بعض الأُمور الغائبة، والأخبار عن الحوادث الّتي تقع في تلك اللحظات.

ولقد صرّح طائفة كبيرة من العلماء الغربيّين بأهمية وصحة هذا العالم نذكر من باب المثال:

---

١. التنويم المغناطيسي إحدى الطرق للارتباط مع الأرواح، فانّ للارتباط طرقاً أُخرى طوينا عنها الكلام.

١. ما قاله العلّامة الكبير «شاركو» أكبر أعلام الطب في العالم من: «انّ النوم المغناطيسي عالم مدهش تجد فيه ـ بجانب المشاهدات المحسوسة المادية الّتي تنطبق على علم وظائف الأعضاء (الفيزيولوجيا) ولا تجافيه ـ أشياء أُخرى فوق الطبيعة لم يستطيع أحد تعليلها للآن، ولا تنطبق على أي قانون تشريحي».[١]

٢. ما قاله العلامة «بيو» في كتابه «المخاطبات على المغناطيس الحيوي» من «ان التنويم المغناطيسي يثبت وجود الروح وخلودها»[٢].

٣. ما قاله الأُستاذ «بلز» في كتابه «الطب الطبيعي» في الجزء ١ الصفحة ٧٢٤ من أنّه: «ألقى التنويم المغناطيسي على مسائل الروح الإنسانية نوراً ساطعاً بعد أن كان الناس عن تلك المسائل في غياهب العماية والجهل».[٣]

إنّ ما نتوخّاه من الإشارة إلى هذا العلم ونتائجه هو أن نثبت انّ التنويم المغناطيسي يدلّ على أنّ الإنسان ليس بمادة صرفة، بل انّ فيه سراً روحانياً متميزاً عن مادته وهو حقيقته، ولولا ذلك لما شوهدت منه ـ وهو في حالة النوم المغناطيسي عند تعطّل حواسّه ومشاعره، تلك الحوادث الروحية المدهشة، والأخبار عن الأُمور البعيدة، رغم بقاء الجسم في المحل.

---

١. دائرة معارف القرن العشرين: لفريد وجدي: ٤ / ٣٦٧ نقلاً عن كتاب «المذهب الروحي امام العلم» لجبرئيل وولان.

٢ و ٣. نفس المصدر: ٣٦٧ و ٣٦٨.

إنّ ما نريد إثباته هنا هو انّ التنويم المغناطيسي يكشف عن أنّ وراء هذا الجسد جوهراً آخر، وانّ لهذا الجوهر عالماً خاصاً تختلف مقاييسه وخصائصه عن مقاييس الوجود المادي وخصائصه، وانّ ذلك العالم موجود فعلاً وإن كان غائباً عن الإحساس غير خاضع لسلطان الحواس، وهذا هو ما أقرّ به كثير من العلماء والمفكّرين الذين كانوا ينكرون الغيب ثم عادوا يؤمنون به ويذعنون لوجوده بعض الإيمان والإذعان بعد اكتشاف البعد الروحي في الإنسان وظهور وانتشار «التنويم المغناطيسى» وماشابه ذلك.[1]

ولقد ظهر هذا العلم أوّل مرّة في اوربا عام (١٧٧٥ م) بواسطة العالم الألماني الدكتور مسمر، وقدجاهد هو و أتباعه مدى قرن كامل من الزمان في سبيل إثباته، وحمل العلماء على الاعتراف به، وقد نجحوا في ذلك، فاعترف العلماء به علمياً بعد أن اختبروا به الآلاف المؤلّفة من الخلق واطمأنّوا إلى تجاربه.

وأخيراً أثبتوا انّ الإنسان ـ في حالة النوم المغناطيسي ـ يرى ويسمع من بعد شاسع ويقرأ من وراء حجب،ويخبر عمّا سيحدث ممّا لا يوجد في عالم الحسّ أقل علامة لحدوثه .

وانّ للتنويم درجات بعضها فوق بعض كما وأثبتوا من ذلك انّ للإنسان روحاً وراء الجسم، لاتنحل بانحلاله، إلى غير ذلك ممّا لا يمكن التسليم بجميع

١ . راجع لذلك: على أطلال المذهب المادي، والإسلام في عصر العلم لفريد وجدي وهما يحتويان على مصادر أجنبية كثيرة وكذلك: المجلد ٤ من دائرة معارف القرن العشرين لنفس المؤلف .

تفاصيله وإن كان التسليم بأصله قطعياً لثبوت الدليل به في الجملة بواسطة التجارب العديدة والمشاهدات الكثيرة.

ولهذا العلم في الغرب أنصاره من علماء وطلاب وله دور وكتب، كما أنّ له مستشفيات يؤمها الناس للتداوي به.(١)

٤ـ ما قاله «ج. دولن» في كتابه «المذهب الروحي أمام العلم» «أمّا الآن فقد حصل في صالحه (أي في صالح علم التنويم المغناطيسي) رد فعل عظيم فانّك ترى الجرائد على اختلاف صيغها وأماكنها والمجلات الطبية مشتغلة بالمشاهد العجيبة لفن التنويم المغناطيسي».(٢)

وها نحن نجعل بين يديك حادثة واحدة من حوادث التنويم المغناطيسي شاهدها وحضرها أحد الكتاب الفضلاء في مصر وذكرها في كتاب له حول القرآن:

قال: بعد أن نوم الأُستاذ الوسيط سأله ما اسمك؟ فأجابه باسمه الحقيقي.

فقال الاستاذ: ليس هذا هو اسمك، انّما اسمك كذا (وافترى عليه اسماً آخر) ثم أخذ يقرر في نفس الوسيط هذا الاسم الجديد الكاذب ويمحو منه أثر الاسم القديم الصادق بوساطة أغاليط يلقنها إيّاه في صورة الأدلّة وبكلام يوجهه إليه في صيغة الأمر والنهي حتّى خضع لها الوسيط وأذعن.

ثم أخذ الأُستاذ وأخذنا نناديه باسمه الحقيقي، المرة بعد الأُخرى في فترات منقطعة وفي أثناء الحديث على حين غفلة، كل ذلك وهو

١. راجع مناهل العرفان للأُستاذ محمد عبدالعظيم الزرقاني: ٥٩ ـ ٦٠.
٢. الإسلام في عصر العلم: ٧٤٥ ـ ٧٥٥.

لا يجيب، ثم نناديه كذلك باسمه المصنوع (الكاذب) فيجيب دون تردد ولا تلعثم.

ثم أمر الأُستاذ وسيطه أن يتذكر دائماً أنّ هذا الاسم الجديد هو اسمه الصحيح حتّى إلى ما بعد نصف ساعة من صحوه ويقظته، ثم أيقظه وأخذ يتم محاضرته ونحن نفجأ الوسيط بالاسم الحقيقي فلا يجيب، ثم نفجؤه باسمه الثاني فيجيب حتّى إذا مضى نصف الساعة المضروب عاد الوسيط إلى حاله الأُولى من العلم باسمه الحقيقي.

وبهذه التجربة أثبت الأُستاذ انّ المنوِّم ـ بكسر الواو ـ يستطيع أن يمحو من نفس وسيطه كل أثر يريد محوه مهما كان ثابتاً في النفس كاسم الإنسان عينه ومهما كان مقدساً فيها كعقائد الدين.

وانّما اختار الأُستاذ محو الاسم دون الدين لأمرين:

أحدهما: انّ محو الدين عدوان أثيم وإجرام شنيع لم تقبله نفسية المحاضر ولا الحاضرين.

ثانيهما: ان الاسم أثبت في نفس صاحبه من دينه، فمحوه منها أعجب.

ومنه تعلم أنّ محو الدين منها أيسر».[1]

وقد ذكر الكاتب الكبير محمد فريد وجدي قصصاً أُخرى متعدّدة من التنويم المغناطيسي أعرضنا عن ذكرها ـ هنا ـ رعاية للاختصار.

ثم إنّنا لانريد أن نثبت صحة كلّ ما يدّعيه أصحاب هذا العلم، ولا تصديق

١. مناهل العرفان للأُستاذ الزرقاني: ٦٠ ـ ٦١.

كلّ من يدّعي التنويم فانّ لهذا العلم أُصوله وأساتذته البارعين المختصّين، بل غاية ما نريده هو إثبات انّ وراء الجسم جوهراً وعالماً آخر وإن غاب عن الحسّ المادي، ولم يدخل تحت سلطانه.

## ٤. خوارق العادة

إنّ التاريخ البشري يخبرنا عن وجود رجال في المجتمع البشري كانوا يقومون بأعمال خارقة لما هو المألوف للإنسان من السنن العادية والنواميس الطبيعية، وهذا ولا شك يجعلنا أمام حقيقة غير حقيقة العالم المادّي.

فكلنّا يعرف بأنّ النار من طبيعتها الإحراق، وانّ الجسم البشري له قابلية الاحتراق، فإذا سمعنا بأنّ إنسانا أُلقي في النار المشتعلة ولم يحترق[1] مع أنّ العلل الطبيعية للاحتراق موجودة برمّتها في تلك النار وذلك الشخص، عرفنا بأنّ هناك عللاً أُخرى وراء المادة مكّنت هذا الإنسان من القيام بأعمال تخالف السنن الطبيعية والقوانين المادّية.

ولو انّ خشبة يابسة مضى على تواجدها زمان طويل أردنا أن تتحول إلى حية تسعى فلابد أن تمر بسلسلة من التفاعلات والتحوّلات، ولكّننا إذا رأيناها تنقلب فجأة إلى تلك الحية[2] من دون أن تقطع تلك المراحل، علمنا بأنّ وراء

---

١. وقد حدث هذا للنبي إبراهيم الخليل عليه السلام الّذي يقول عنه الله سبحانه ﴿قَالُوا حَرِّقُوهُ وَ انْصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ * قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْداً وَ سَلاَماً عَلَى إِبْرَاهِيمَ﴾ (الأنبياء: ٦٨ ـ ٦٩).

٢. وقدحدث هذا على يد النبي موسى عليه السلام يقول سبحانه: ﴿وَ مَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى * قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَ أَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَ لِي فِيهَا مَآرِبُ أُخْرى * قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى * فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى﴾ (طه: ١٧ ـ ٢٠).

هذا المظهر المادّي عاملاً آخر وقوة أُخرى قامت بـهذا الفـعل الّـذي يـخالف مقتضيات السنن المادية الطبيعية .

ولو انّ مريضاً مصاباً بمرض عضال أوعاهة غير قابلة للعلاج (إلّا أن يتقدّم العلم، ويحصل على الدواء المناسب بعد سلسلة من التـجارب والاخـتبارات والمحاولات العديدة)، استعاد عافيته، أو تخلّص من عاهته فجأة ودون انتظار، وذلك بمسح اليد على جسمه أوتلاوة أوراد وأذكار، علمنا بأنّ هناك عاملاً آخر وراء العالم المادي والنواميس الطبيعية أثـر فـي ذلك المـريض أو ذي العـاهة وأكسبه العافية، وأزال عنه تلك العاهة.[١]

إنّ هذه الأُمور التي تحقّقت على أيدي نخبة كريمة من البشر، في عصور غابرة، على سبيل إظهار المعاجز والكرامات، ووصلت إلينا أنباؤها على وجـه التـواتـر الّـذي لا يـقبل أي شك أو إنكـار، تكشـف عـن ذلك العـالم الغـائب بخصوصياته ومقاييسه عن الحواسّ .

ولأجل أنّ هذه الخوارق للعادة تبيّن انّ هناك عالماً وراء العالم المـادي المحسوس هو الّذي يقف وراء حدوث هـذه الخـوارق والأعـاجيب سـمّاها القرآن بالبيّنات إذ يقول:

١. ﴿وَ آتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَ أَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾[٢] .

٢. ﴿وَ لَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ﴾[٣] .

---

١ . وقد حدث مثل هذا على يد النبي العظيم المسيح بن مريمعليه‌السلام: حيث قال القرآن حاكياً عنه: ﴿وَ أُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَ الأَبْرَصَ وَ أُحْيِ الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللهِ﴾ (آل عمران: ٤٩) .

٢ . البقرة: ٢٥٣ .

٣ . الإسراء: ١٠١ .

ولتأكيد هذه الحقيقة نذكر للقارئ العزيز مثالين آخرين لا يسع لأحد أن ينكرهما أويشك فيهما:

**ألف.** لا شك انّ أي مجتمع من المجتمعات البشرية لا يصل إلى قمة الكمال والتقدّم إلّا إذا تدرج في مدارج الكمال خطوة فخطوة، وقطع طريقة إلى قمّة الترقّي مرحلة بعد مرحلة، وصعد من درجة دنيا إلى درجة عليا، فأعلى حتّى يصير مجتمعاً راقياً حاوياً لكلّ مواصفات المجتمع المتحضّر وحائزاً على كلّ صفات الأُمّة المتمدّنة.

وما ادّعاه بعض علماء الاجتماع من أنّ تكامل المجتمع من مرحلة إلى مرحلة أُخرى انّما يتحقّق بالطفرة لا ينافي ما ذكرناه أيضاً، فانّ تحقّق الطفرة يتوقّف على حصول مقدّمات، وقطع أشواط من التكامل وإن كان يتحقّق الانتقال دفعة واحدة.

فإذا رأينا مجتمعاً غارقاً في ظلمة التوحّش، فاقداً لكلّ أنواع العلم والحضارة، عارياً عن مثل الأخلاق ومتجرّداً عن قيم الإنسانية قد انتقل ـ في مدة قصيرة جداً ـ من هذا الحضيض إلى أوج الكمال والحضارة على نحو لا يوجد له نظير في الأُمم والشعوب السابقة، علمنا ـ من ذلك ـ انّ هناك وراء الأسباب الطبيعية عاملاً غيبياً وسبباً غير مادي رفع هذا المجتمع من القعر إلى القمة، ومن الحضيض إلى الذروة.

وقد حدث مثل هذا في تاريخ البشر فعلا.

فالأُمّة العربية الّتي كانت قبل الإسلام تعيش في منتهى البداوة والتوحّش وفي غاية الجهل والتخلّف لم تلبث ـ بعد ظهور الإسلام ـ أن وصلت إلى

قمة الكمال حتّى صارت معلمة البشرية، وقائدة الأُمم بفضل الإسلام وتعاليمه الحيوية.[١]

باء. لا ريب انّ الإنسان ـ كما أسلفنا ـ يخضع في شخصيته لعوامل الوراثة والبيئة والثقافة.

فكلّ تلك الأُمور مؤثرة في أفكاره واتّجاهاته وطريقته في الحياة.

ولا نعني بهذا انّه لا يستطيع الخروج على هذه العوامل والتغلّب على تأثيرها والتخلّص من قيودها وضغوطها، ولكنّنا نقصد بأنّه مهما بلغ من الإرادة والقوة يبقى متأثراً بها بعض الشيء.

فإذا وجدنا إنساناً عاش في بيئة جاهلية منحطّة، ونشأ في جماعة أُمّية عابدة للوثن، وغارقة في الآثام، لا تنفك عن الجريمة، ولا تفارق الخمر والميسر، تئد البنات، وتقتل الأولاد خشية إملاق، ولكنّه لم يتأثر بذلك المحيط الفاسد، بل قام بمفرده بمكافحة كلّ تلك المظالم والمفاسد وحارب بوحده الوثنية العريقة السائدة في أُمّته ليعيدها إلى التوحيد، وكافح الأُمّية والجهل ليحلّ محلّها العلم والثقافة، وكافح الخمروالميسر والزنا ليحل محلّها الطهر والنزاهة والتقوى، فانّ

---

١. قال الإمام علي عليه السلام وهو يصف حالة العرب قبل الإسلام وما تحقّق لها بعد بعثة النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ونجيبه وصفوته لا يوازى فضله ولا يجبر فقده، أضاءت به البلاد بعد الضلالة المظلمة، والجهالة الغالبة، والجفوة الجافية، والناس يستحلون الحريم، ويستذلون الحكيم، يحيون على فترة، ويموتون على كفرة» (نهج البلاغة: الخطبة ١٤٩)..

وللإمام علي بن أبي طالب عليه السلام كلمات وخطب في وضع العرب لاغنى للباحث عن التعرف عليها، فلاحظ نهج البلاغة.

ذلك يدلّ بكلّ وضوح ـ على أنّ ثمت يداً غيبية وراء تربية هذا الشخص، ونشأته وصياغته بتلك الصياغة النقية العظيمة.

والنبي الأكرم محمدﷺ خير مثل على ذلك، فمن طالع حياته الشريفة وقف على هذه الحقيقة الساطعة وعرف انّ ماجاء به من معارف عالية، وقيم إنسانية وتعاليم سامية لا تمت إلى بيئته ومحيطه ومجتمعه بصلة.

وفي هذا نافذة كبرى على عالم الغيب وخير طريق للتعرف على تلك الأسباب والعلل، والعوالم غير المادية الّتي لا تدخل في نطاق الحواس ولا في متناول التجربة.

ثم إنّنا لا نقول إنّ كلّ ما يدّعى من خوارق العادات للصالحين صحيح على إطلاقه، ولكنّنا ـ في نفس الوقت ـ لا يمكن أن ننكر وقوع قسم منها، وصحته.

كما وانّنا لا ندّعي بأنّ الخوارق تتحقّق بدون علل وأسباب ليكون خرقاً لناموس العلّية، وشرخاً في قانون السببية المتّفق عليه بين جميع الفلاسفة والعلماء.

بل الذي نقوله هو انّ هذه الخوارق لا يمكن تفسيرها بالعلل المادية والأسباب الطبيعية فلا مناص من الاعتراف بعلل أُخرى خارج نطاق الطبيعة هي الّتي تكمن وراء تلك الخوارق.

وفي إمكان القارئ ـ إذا أراد أن يكمل معرفته بهذا المجال ـ أن يطالع حياة المرتاضين وما يقومون به.

فهم يقومون أحياناً بأعمال شاقة جداً لا يمكن تعليلها بالأسباب

الطبيعية، ولذلك لابد من الاعتراف بأنّ هناك عالماً آخر هو الّذي يؤثر في أعمالهم .

ويمكنك أن تقف على أعمالهم وتصرفاتهم العجيبة من الصحف والمجلات والكتب الّتي تهتم بذكر هذه الأُمور .

ومن الجدير بالذكر ـ في خاتمة هذا البحث ـ أن نشير إلى نقطة مهمة، وهي انّنا لا نستدلّ بوجود هذه الخوارق على وجود الله سبحانه حتّى يقال بأنّ ذلك استدلال دوري .

إذ يقال: انّ صحة المعجزة لاتثبت إلّا إذا تحقّقت النبوة .

والنبوة لا تثبت إلّا إذا ثبت الوحي .

ولا يثبت الوحي إلّا إذا ثبت وجود الله، فكيف يستدلّ بخوارق العادات على وجود الله؟

كلا فانّنا نقصد أنّ في حياة البشر أُموراً تدعى بـ «خوارق العادات» وهي ممّا لا يمكن تفسيره بالعلل المادية الّتي نحس بها ونلمسها، وأنّ عالم الأسباب والعلل أوسع بكثير وكثير من الأسباب المادية والعلل الطبيعية .

نعم لا يهمنا ـ هنا ـ التعرف على حقيقة العلل والأسباب الّتي تكمن وراء هذه الخوارق، أهي النفوس القوية الّتي يمتلكها أصحاب هذه الأعمال أم غيرها.

ولقد أشار الشيخ الرئيس ابن سينا إلى هذه الحقيقة، إذ قال:

«إذا بلغك أنّ عارفاً أطاق بقوته فعلاً، أو تحريكاً، أو حركة، يخرج عن وسع مثله، فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار، فلقد تجد إلى سببه سبيلاً في اعتبارك مذاهب الطبيعة».[1]

---

١ . شرح الإشارات: ٣ / ٣٩٧ .

## ٥. الإلهام في النفس

ومن النوافذ المشرعة والمفتوحة على عالم الغيب هو ما تلقاه بعض النفوس من بعض المواضيع والأُمور حال اليقظة، وتلك حقيقة واقعة لا تقبل الشك والجدل كما هو الحال في الأُمور الّتي يتلقّاها الإنسان في حال النوم.

ويسمّى ذلك التلقّي والإلقاء، في مصطلح الفلسفة بالإلهام.(١)

والإلهام بهذا المعنى كثير في حياة الناس لدرجة انّه لا يمكن لأحد إنكاره والتشكيك فيه، بل ربّما نسب الكثير من الاختراعات والاكتشافات، والمضامين الشعرية الرفيعة السامية جداً، إلى الإلهام، لأنّها تظهر عندالشخص من دون أن يفكّر فيها مسبقاً، أو يكون ملتفتاً إليها، وأيضاً من دون أن يقف الإنسان على العامل الملهم لها، أي مصدر إلهامها.

ثم إنّه قد يتحقّق «الإلهام» بسماع صوت من دون أن يرى السامع متكلّماً فانّنا نجد ونعرف في المسلمين رجالاً قد بلغوا هذه المرتبة الرفيعة في الكمال فتلقى في روعهم بعض الأفكار والمطالب الشامخة، وربما سمعوا ـ في ذلك ـ أصواتاً وكلمات.

على انّنا لا نقصد ـ هنا ـ تصديق كل من يدّعي الإلهام في نفسه أو سماع أصوات كهذه، ولكنّنا نقصد بأنّ كثرة وقوع أمثال هذه الحالة في الحياة البشرية قد وصلت إلى حد لا يمكن لأحد إنكارها وتجاهلها.

---

١. وقد عبر القرآن الكريم عن الإلهام بالوحي والإيحاء أيضاً، إذ قال: ﴿وَ أَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ (القصص: ٧).

ولقد انتبه الروحيون إلى هذا الأمر عند البحث في قضايا الروح، ونقل العالم المشهور موريس ميترلنج نماذج من ذلك إليك واحدة منها:

يعد «الكابتن ماك گودن» أخويه الشابين أن يأخذهما إلى الملهى، فيشتري تذاكر الملهى قبل الموعد بيوم، وفي صبيحة اليوم التالي يسمع صوتاً يقول له: لا تأخذهما إلى الملهى، اذهب بهما إلى المعهد، فلا يكترث بهذا الصوت ولكن حيث إنّ الصوت المذكور لا ينقطع، فانّه ينصرف عن الذهاب إلى الملهى، فيدخل بذلك الحزن على أخويه، وفي الليلة نفسها يحترق ذلك الملهى وتلتهم النيران كل شيء فيه ويحترق في وسط ألسنة اللهب أكثر من ثلاثمائة متفرج.

كما نذكر هنا قصة أُخرى في هذا المجال بلغتنا عن طريق الثقات.

ذكر أحد الأطباء الإيرانيين الكبار ـ وهو رئيس أحد المستشفيات الكبرى في إيران ـ انّ صاحب متجر كبير كان ذلك الدكتور يبتاع منه حاجيات المستشفى وكان ذلك الرجل معروفاً بالأمانة والصدق والنزاهة ومتصفاً بالتقوى والأخلاق الرفيعة، وكانت المعاملات بينه وبين إدراة المستشفى تجري على أحسن حال.

(ثم أضاف الدكتور قائلاً) وذات يوم راجعني ذلك التاجر وقال لي بمنتهى الجدية: أنا سأموت بعد ثلاثة أيام ولم أخبر أحداً بهذا الأمر سواك، وحيث إنّني لاأحب أن أموت في منزلي فانّني أرجو أن تحجز لي سريراً في المستشفى حتّى تكون وفاتي هناك.

فتصوّرت انّه قد أصابه شيء في عقله، فأجرينا عليه بعض الفحوصات الطبية، أظهرت سلامته الكاملة، وخلوه عن أيّة حالة مرضية.

وحيث كانت العلاقة بيني وبينه علاقة ودية وأخوية قوية جداً لم يمكنني إلّا تلبية طلبه، فأدخلناه المستشفى، وخصصنا له غرفة خاصة.

ولما كان اليوم الثالث أرسلت إليه ـ في الساعة الثانية عشرة صباحاً ـ ممرضة لترفع لي تقريراً عن حالته الصحية، ففعلت وعادت إليّ لتخبرني بأنّه في حالة صحية جيدة للغاية.

وفي الساعة الثانية أرسلت الممرضة ذاتها مرة أُخرى لتخبرني عن حالته، فزارته وعادت تخبر انّه في غاية العافية، وانّها وجدته مشغولاً بتناول الفواكه.

وأرسلتها للمرة الثالثة في الساعة الرابعة، ولكنّها عادت هذه المرة لتخبرني بأنّه يعاني من الاحتضار ثم مات على أثره.[1]

## ٦. الفراسة، أو قراءة الضمائر

وهي قوة يستطيع معها الإنسان على استبطان الأشخاص ومعرفة ما يدور في خلدهم من أفكار ومشاعر وأحاسيس من مجرد نظرة يلقيها الإنسان على بعض أعضاء الإنسان أو أثر من آثاره.

ووجود مثل هذا الأمر يهدم الحصار الّذي يضربه المادّيون حول أدوات المعرفة، حيث يدّعون بأنّ أدوات المعرفة تنحصر في الحسّ والعقل.[2]

---

١. وهذا الموضوع، وإن كان لا يثبت بقصة أو قصتين أو ثلاث أو أربع، غير انّ الهدف هو إيقاف القارئ على وجود مثل هذه النافذة، التي يتحقّق من وجودها عند مراجعته لعشرات الحالات والقصص المشابهة لما ذكرناه هنا، وعند ملاحظة الأحاديث والنصوص في هذا المجال.

٢. وربما عبر عن هذا أو ما يشابهه الآن بالتلپاتي. راجع ما كتبه فريد وجدي في دائرة معارف القرن العشرين، وراجع كتاب الطاقة الإنسانية لأحمد حسين.

### ٧. رؤية الحوادث عن بعد

وهي ما يسمّيها العلماء المعاصرون بالحسّ السادس، فالإنسان في ظل هذه الحاسة يكتشف وقائع المستقبل، أويقف على وجود الحوادث من بعيد، وبشكل خارق للعادة والمألوف. وإليك بعض ما ذكره بعض العلماء في هذا المجال:

١. يقول مترلينج في أحد مؤلّفاته: إنّ قروياً أخبر ـ قبل شهرين من موعد الأعلان عن أسماء من خرجت القرعة بأسمائهم للخدمة العسكرية ـ انّ الرقم ٩٠ من القرعة خرجت باسمه وانّه سيخدم العلم في الوحدة رقم ٩٠، ولمّا حان موعد إجراء القرعة، حضر هذا القروي إلى المحل الّذي تجري فيه القرعة فسأل المسؤولين: هل خرج الرقم ٩٠ من الصندوق فقيل له كلا. فقال: الآن سأُخرجه بيدي، ثم أدخل يده في الصندوق على مرأى من الحضور وأخرج ـ وسط دهشة الجميع ـ الرقم ٩٠، ولمّا سئل عن السبب قال بأنّه رأى (قبل شهرين من هذا اليوم، وعندما آوى إلى فراش نومه) شبحاً أو شبهاً كبيراً مرسوماً في سقف الغرفة كتب في وسطه الرقم ٩٠، فمر على قلبه بأنّ هذا الرقم مرتبط بالخدمة العسكرية وانّه يحدد وحدته التي سيخدم فيها .

وقد ذكرت قصص أُخرى من هذا القبيل في كتاب على حافة العالم الأثيري وغيره فراجع .

هذه هي بعض النوافذ على عالم الغيب، وهي كافية لان توقف الباحث المتجرد على أنّ العالم لا ينحصر في إطار المادة والمادي، بل هناك عالم

آخر خارج عن نطاق الوجود المادي يمكن الوقوف والاستدلال عليه بما ذكرناه في هذه الأبحاث .

## الأولياء وخوارق العادة

على أنّ خوارق العادة لا تنحصر في ما يقوم به الأنبياء على سبيل الإعجاز، بل هناك من الأولياء المقرّبين الذين عبدوا الله سبحانه بصدق وإخلاص ويقين من يقدر على بعض التصرفات في عالم التكوين لغايات مقدّسة وبغير الوسائل المعروفة والمألوفة، لأنّ العبادة الخالصة جعلت من أنفسهم جوهرة وقوة قادرة على الإتيان بهذه التصرفات الخارقة، لغايات ومصالح معينة معقولة .

وما أكثر العلماء الأتقياء والعارفون البررة الذين بلغوا هذه المرتبة السامقة، وسجل التاريخ أعمالهم وماصدر عنهم في هذا المجال .

ولقد أشارت النصوص الإسلامية إلى إمكانية حصول مثل هذه القدرة لمن عبد الله بإخلاص وخضع له بصدق ويقين، نعرض عن ذكرها هنا رعاية للاختصار .

٢

# نظرية الخياليّين

قد عرفت أنّ مجموع النظريات المطروحة حول تفسير الظاهرة الكونية تنحصر في خمس نظريات أوّلها، وأكثرها أنصاراً ما تقدّم البحث فيه بتفصيل، وهي «نظرية التقدير والتدبير والخلق» وفي ما يأتي عرض لبقية النظريات المطروحة في هذا المجال .

بيد انّ الجدير بالذكر هو انّ نظرية واحدة من بين هذه النظريات تفارق غيرها جوهراً، فانّ عامة النظريات سواء تلك التي تقول بالتقدير والتدبير والخلق، أو التي تقول بالصدفة أوتقول بخاصية المادة، أو تتبنّى المادية الديالكتيكية، تبحث في المسألة بعد التسليم المسبق بوجود «الواقع الخارجي والحقائق المحسوسة خارج الذهن» ولكنّها تختلف في علّة تكوّن النظام السائد في العالم وحصول التنوّعات الكثيرة في الطبيعة، فمن قائل بأنّ كل ذلك نشأ بفعل خالق أعلى، ومن قائل بأنّ ذلك حدث بالصدفة، ومن قائل بأنّ ذلك من خواص المادة، ومن قائل بأنّ التنوّعات نشأت وتنشأ وفقاً للأُصول الديالكتيكية.

ولكن النظرية المذكورة التي تباين كلّ هذه النظريات تقوم على

أساس إنكار العالم الخارجي أوالتشكيك في إمكان إثباته خارج الذهن، وهي النظرية التي اصطلح الفلاسفة الجدد على تسميتها بالمثالية، وكان يصطلح على تسميتها في الفلسفية الإغريقية بالسفسطة .

إنّ أهم اتّجاه للمثاليّين[١] يتلخّص في:

١. من ينكر الواقع الخارجي إنكاراً مطلقاً، فلا يعترف بشيء منها أبداً، أو لا يعترف بسوى نفسه وذاته وتفكيره، بل وربما شك أوشكّك في وجوده ونفسه، واعتبر نفسه والعالم المحيط به خيالاً في خيال .

٢. من يشكّك بعلمنا بالواقع الخارجي، ويدّعي بأنّ الإنسان لا يمكنه التوصّل إلى الواقعيات والحقائق الخارجية بأدوات المعرفة المجهز بها، فهي تعاني من أخطاء كثيرة تجعل الاطمئنان إلى معارفه وتصوّراته متعذراً .

وأغلب الظن انّ المثاليّين يقصدون الثاني أيّ انّهم يشكّكون في تمكّن الإنسان من إدراك الحقائق الخارجية كما هي، وذلك لمناقضة الادّعاء القول مع الفطرة البشرية ومخالفته للوجدان، ولأنّ أكثر ما أقاموه من الأدلّة والبراهين تنطبق على النظرية الثانية .



١. الأولى أن يسمّى المثاليّون بالخياليّين لأنّهم يرجعون كل شيء إلى الخيال، وإلّا فانّ لفظة المثال تعني كل ما يكون في قمة الكمال، لدرجة انّه يضرب به المثل، ويعدّ معياراً لمعرفة وتمييز ما هو حقيقة وما هو زيف .
هذا وللبحث في تاريخ تطور استعمال هذه اللفظة، وأصناف من سمّوا بالمثاليّين مجال آخر، وانّما اكتفينا بالإلماع إلى هذا المنهج دون الإسهاب نظراً لحجم هذه الدراسة .

## بعض أدلّة الخياليّين

ولكي نقف على ضعف هذا المذهب، وتفاهته نستعرض أهم أدلّتهم، وما يرد على هذه الأدلّة من النقد والإشكال على نحو الاختصار فنقول: إنّ الخياليّين استدلّوا على عدم تمكّن الإنسان من التوصّل إلى الحقائق الخارجية المحسوسة المستقلة عن مجال التصوّر والذهن بالأدلّة التالية:

### ١. وقوع الخطأ في الحواس

يقول الخياليّون: إنّ حواسّنا مع أنّها أقوى وسيلة لاتّصالنا بالواقع الخارجي، وإدراك الحقائق المحسوسة، ووصولنا إلى مراتب الواقع، فإنّها لا تخلو عن الخطأ والاشتباه.

ولهذا قال جور جياس: «ليس هناك شيء موجود وان فرض أنّ هناك ما هو موجود فلا يمكن لأحد أن يعرفه، وإذا أمكن لأحد أن يعرفه فلن يستطيع أن يوصل معرفته إلى الآخرين».[1]

وقال جورج بار كلي: «المعرفة الحقيقية هي المقصورة على ما يبدو للشعور بأعراض محسوسة، وانّ ما لا يبدو محسوساً وهم محض».[2]

وقال كارنياد: «إنّ الحواس الّتي هي عرضة للضلال والخطأ دائماً لا يمكن أن تتّخذ إماماً وهادياً، كما أنّ التقاليد ليست بأحسن حالاً منها لأنّها تختلف باختلاف الأوطان.

---

١. الفلسفة اليونانية أُصولها وتطورها: ١٠٢.

٢. تاريخ الفلسفة الحديثة: ١٤٨.

ثم قال: إنّ الصور الّتي نراها في الأحلام تفرض علينا بنفس القوة المقنعة الّتي لصور اليقظة، فالوحش الّذي يطاردنا في الأحلام ليس أقل ترويعاً لنا من وحوش الغابة»[١].

ويجاب عن ذلك: بأنّ الوقوف على خطأ الحواس وإدراك انّ بعض مدركاتها لا تنطبق على الواقع خير دليل على الأُمور التالية:

١. انّ الخيالي قد اعترف بأنّ هناك واقعية خارجية وراء ذهنه، وذهنياته.

٢. انّه قد عرف الواقع في بعض الموارد بحدوده وخصوصياته.

٣. انّه قد وقف على أنّ ما أدركه بفضل الحواس في بعض الموارد لا ينطبق على الواقع الّذي أدركه بحدوده وخصوصياته.

فهذا الدليل يثبت خلاف ما يبتغيه المستدلّ، ولهذا قال العلّامة «الطباطبائي» في هذا المجال:

إنّ هذا الاستدلال يبطل نفسه، فلو لم يجز الاعتماد على شيء من التصديقات لم يجز الاعتماد على المقدّمات المأخوذة في نفس هذا الاستدلال.

أضف إلى ذلك انّ الاعتراف بوجود الخطأ، وكثرته اعتراف بوجود الصواب بما يعادل وجود الخطأ أو يزيد عليه.

مضافاً إلى أنّ القائل بوجود العلم لا يدّعي صحة كلّ تصديق، بل انّ ما يدّعيه في الجملة.

١. الفلسفة اليونانية أُصولها وتطوّرها: ٢٢٨.

وبعبارة أُخرى: انّه يدّعي الإيجاب الجزئي في مقابل السلب الكلّي والحجة لا تفي بنفي ذلك.[1]

وخلاصة القول: انّ وقوف الإنسان على خطأ حواسّه (كما في مثل تصوّر القطرات التي تشكل بتتابعها خطاً مستقلاً وتلاقي الخطّين المتوازيين في نهايتهما، وتلاقي الأُفق مع الأرض وإحساس المريض بمرارة الماء الحلو، ورؤية الكبير صغيراً من بعيد أو بالعكس) أوضح دليل على أنّ الإنسان قادر على أن يصل إلى الواقع الخارجي، وأن يدرك المحسوسات الخارجية كما هي عليه في الجملة فانّه قد وقف ـ في هذه الأمثلة ـ على أنّ تصوّراته غير منطبقة على الواقع، ولاشك انّه لو لم يكن هناك مثل هذا الواقع المعلوم لدى الإنسان لما استطاع أن يدرك بأنّ حواسّه قد أخطات الواقع في هذه الموارد.

### ٢. الاختلاف في القيم والتقاليد

إنّ الأشياء تتّصف بالحسن أو القبح عند طائفة بينما تتّصف بعكسها عند آخرين، فلو كان الإنسان قادراً على الوصول إلى الحقائق، وإدراك الواقعيات كما هي، لما اختلف في تقسيم الأشياء ووصفها بالحسن تارة، وبالقبح تارة أُخرى.

والجواب عن هذا واضح: فانّ اختلاف الناس انّما هو في الأُمور الّتي تختلف باختلاف الأزمان والمجتمعات والبيئات.

وبعبارة أُخرى: انّ اختلاف الناس في التقييم انّما هو في الأُمور الّتي يكون للمدنية والبيئات والتحوّلات الحضارية دخالة وتأثيراً في تحسينها وتقبيحها،

---

١. الميزان: ١ / ٤٧.

في حين انّ هناك ثوابت في القيم لا يختلف فيها اثنان كقبح الظلم والخيانة وحسن العدل والوفاء وماشا كل ذلك.

وبتعبير ثالث: انّ هناك أُموراً يحكم بها الإنسان على وجه الإطلاق لنفسه ولغيره في هذا الزمان وفي الزمان الآخر، وتلك هي المثل الأخلاقية الّتي لا تتغيّر ولا تتبدّل باختلاف الحضارات والبيئات والاجتماعات.

وأمّا ما يتبدّل فهو ما ليس لنفسه ـ في حد ذاته ـ أي حسن أو قبح، وانّما يتّصف بأحد الوصفين المذكورين بملاحظة الاعتبارات والظروف الطارئة.

وهذا أمر يبحث في «التحسين والتقبيح الذاتيّين» عند الحديث عن الصفات الإلهية إن شاء الله.

### ٣. اختلاف المفكرين في مسائل العلوم

لو كان الإنسان قادراً على أن يصل إلى الحقائق كما هي وقادراً على كشف معلومه من غير تخلّف فلماذا وقعت الأغلاط في الآراء والأفكار، ولماذا التناقضات الكثيرة في النظريات العلمية والخلاف بين روّادها وأصحابها؟

أوليس اختلافهم هذا خير دليل على عدم قدرة الإنسان على الوصول إلى تلك الحقائق، وإدراك تلك الواقعيات؟

والجواب على هذا واضح كذلك: فانّ الاعتراف بالواقعيات الخارجية، أو الاعتراف بصحة كشف العلم عن معلومه، ليس بمعنى تصديق كلّ مفكّر في رأيه والموافقة على كل نظرية، بل بمعنى انّ هناك حقائق محسوسة خارج

الذهن وإن أخطأت الأفكار في تقييمها وتشخيصها أحياناً.

وصفوة القول: إنّ المفكّرين مع اختلافهم في الأُصول والفروع يتّفقون في كثير من الأُمور البديهية والنظرية، بحيث يكون المتّفق عليه بينهم أكثر من المختلف فيه.

فهل نجد في المفكّرين من يختلف في القوانين الرياضية والهندسية وما أثبتته التجارب في مجال الفيزياء والكيمياء أو من يختلف في الأُصول الكلية الفلسفية كقانون العلّية والمعلولية إلى غير ذلك؟[1]

### ٤. المدرك هو الصور العلمية لا غير

إنّ الاعتقاد بوجود الأشياء خارج أذهاننا يقوم على أساس انّنا نراها ونلمسها مع أنّ الّذي نلمسه ليس إلّا صوراً ذهنية، وبهذا ليست الأشياء الّتي ندركها سوى أفكار.

وبعبارة أُخرى: كل ما قصدنا نيل شيء من الأشياء الخارجية، لم ننل عند ذلك إلّا العلم به لا نفسه، فكيف يمكن أن ندعي إمكان الوصول إلى الشيء نفسه.

قال «جورج باركلي»: «إذا كنّا لا ندرك بالحواس غير المعاني والصور فقط، دون أن ينفذ إدراكنا إلى الأشياء المادية مباشرة، فلا مجال للعلم ـ بعد ـ بوجود العالم المادي».[2]

---

١. راجع أُصول الفلسفة للعلّامة الطباطبائي بقلم الأُستاذ الحجة الشيخ جعفر السبحاني: ١ / ٩١ ـ ٩٤.

٢. تاريخ الفلسفة الحديثة: ١٦٢ ـ ١٧٠.

ونجيب على ذلك بأنّ الواقعيّين لا يدّعون بأنّ الإنسان ينال نفس الواقع الخارجي مع ماله من الآثار، وانّما يدّعون بأنّه ينال الخارج عن طريق الصور الذهنية.

والإشكال انّما حصل من الخلط بين تصوّر كون الصور الذهنيّة أُموراً واقعيّة في عالم الذهن كسائر الأشياء، وبين كونها مرايا تعكس الخارج، والخياليّون نظروا إلى «العلم» من الزاوية الأُولى، وأعطوا له موضوعية في جانب سائر الصفات الإنسانية كالحسد والبخل والجبن، والحال لو انّنا نظرنا إلى العلم من الزاوية الثانية ـ أي بما هو حاك عن الواقع وعاكس له على شاشة الذهن ـ لما بقي للإشكال أي مجال؛ ولهذا يسمّى «العلم» إذا لوحظ من الزاوية الأُولى بالعلم الموضوعي، وإذا لوحظ من الزاوية الثانية بالعلم الطريقي.

والحاصل: انّ الإشكال المذكور مبني على إنكار وصف «الكاشفية الذاتية» للعلم.

قال العلّامة «الطباطبائي»: «إنّ الاعتراف بوجود حقائق خارجية يتعلّق بها العلم والإدراك لا يستلزم حضور الحقائق بواقعياتها الخارجية عند تعلّق علمنا بها، حتّى يصير مآل العلم بها وصول العالم إلى نفس واقعية الأشياء بما لها من الآثار، بل يكفي في الانكشاف وتعلّق العلم كونها حاضرة عند المدرك بصورتها الذهنية الّتي تحكي عنها.

وإن شئت قلت: إنّ الحاضر بذاته عند المدرك وإن كان هو الصور العلمية دون الهوية الخارجية، ولكن الصورة العلمية تحمل وصفاً ذاتياً وهو وصف الكشف عن واقع سواها.

والقائل نظر إلى العلم بما هو هو أي بالنظر الاستقلالي لا بالنظر الآلي والطريقي فألغى جهة كشفه، وطريقيته».[١]

والفيلسوف المؤمن بالأشياء الخارجية لا يروم من الوصول إليها أزيد من هذا، ولا تجدن أحداً يدّعي بأنّ حقيقة العلم هي الوقوف على الواقعية الخارجية وحضورها بنفسها (أي بلا واسطة الصورة الذهنية) عند المدرك .

وحيث إنّ هذه النظرية ـ برمتها ـ نظرية تافهة بل ومهجورة، ولا قيمة لها في ميزان النظريات، ولا أنصار لها بين أصحاب الفكر والرأي، مضافاً إلى أنّ هذه الأبحاث تتوقّف على البحث في «نظرية المعرفة» بصورة مفصلة وموسعة فانّنا نكتفي بهذا القدر من البحث في هذه النظرية، وننتقل إلى دراسة بقية النظريات المطروحة لتفسير الظاهرة الكونية .

كما ونكتفي بإيراد ما ذكره العلاّمة «الطباطبائي» حول هذا الموضوع، فهو بعد أن قسّم المثاليّين إلى طائفتين مكابر وآخر مشتبه، وعرض لمعالجة كلّ واحد طريقاً خاصاً فقال: «إنّ هناك طريقاً آخر لحسم فسادهم وهو أن يعامل معهم حسب مقتضى عقائدهم فهم ينكرون الحياة والعذاب وينفون العلم والإدراك ولا يعترفون بإحساس وشعور، فعلى هذا لاعتب على الإنسان أن يعاملهم معاملة الجمادات، إذ هم والجماد ـ حسب اعترافهم ـ سواسية لا يفترقان أبداً .

فلا عتب علينا إذا ضربناهم أو أحرقناهم أو عذبناهم بأنواع العذاب»[٢] .

---

١ . أُصول الفلسفة: ١ / ٨٦ ـ ٨٧ .

٢ . أُصول الفلسفة: ١ / ١٢٥ .

٣

## نظرية الصدفة

ويدّعي أصحاب هذه النظرية انّ «النظام الكوني» نشأ من دون دخالة فاعل عاقل، وخالق عليم، بل صدفة واتّفاقاً.

وتقوم هذه النظرية على ثلاثة أُمور:

**أوّلاً:** الاعتراف بالواقع الخارجي وراء الذهن، وبالحقائق المحسوسة خارج عالم التصوّر، وتشارك في هذا الأصل جميع النظريات الّتي تحاول تفسير الظاهرة الكونية بشكل وبآخر.

**ثانياً:** الاعتراف بقدم المادة، وأزليّتها، فلا يبحث أصحاب هذه النظرية عن علّة وجود المادة، وانّما يركّزون بحثهم على تفسير الأنظمة، والتنوّعات الموجودة في العالم المادّي.

**ثالثاً:** المراد من الصدفة ـ في قولهم ـ ليس هو وجود المعلول بلا علة أصلاً، بل المراد هو انّ النظام الفعلي السائد في الكون حدث أثر وقوع وتتابع الحوادث التدريجية أو الدفعية الكثيرة جداً.

وبعبارة أُخرى: انّ الصدفة ـ في كلامهم ـ تعني انّ الحركات اللاإرادية الكثيرة لأجزاء المادة، أوجدت نظماً جزئياً، وبتتابع الحركات واستمرارها

وجدت أنظمة جزئية، وانتهى انضمام بعضها إلى بعض، وتراكم بعضها على الآخر إلى قيام النظام الكلّي السائد في الكون وظهرت الأنواع المختلفة في الأرض والفضاء.

وبتوضيح أكثر، انّ الصدفة تطلق، ويراد منها:

إمّا تحقّق المعلول بلا علّة.

وإمّا حدوث الأنظمة البديعة أثر تراكم حوادث كثيرة من دون دخالة فاعل مدبّر.

وإمّا ان وجود المعلول يكون لازماً لشخص العلّة لا لنوعها.

والمراد هنا هو المعنى الثاني أي حدوث النظام الكلّي السائد في الكون اثر حصول أنظمة جزئية تدريجية وتراكمها، لا المعنى الأوّل إذ لا يقول به الإنسان العادي فضلاً عن العاقل اللبيب، ولا المعنى الثالث وهو انّ نوع العلّة لا يستتبع هذا المعلول في كل مورد، وإن كان شخص العلّة في مورد ما يستتبع ذلك المعلول.

فحفر البئر ـ بما هو هو ـ لا يستتبع العثور على الكنز مطلقاً، وإن كان قد عثر عليه في شخص هذه العلّة.

وحيث إنّنا قد بحثنا مطولاً في بطلان نظرية الصدفة حتّى بالمعنى الثاني عند دراسة «نظرية التقدير والتدبير والخلق» في هذا الكتاب مستعرضين بعض البراهين الدالّة على ذلك على فسادها، فضلاً عن أنّ نفس إثبات نظرية التدبير والتقدير والخلق تنفي صحة نظريةالصدفة على الإطلاق حيث إنّ تركيزنا

البحث على النظرية الأُولى وإقامة براهين عديدة عليها لا يبقي أي مجال لنظرية الصدفة، مضافاً إلى أنّ الصدفة لا يمكنها أن تنتج إلّا الفوضى.

وحيث إنّ نظرية الصدفة كان ممّا يعتمدها الملحدون والمادّيون سابقاً، ولكنّها بعد ظهور فسادها وتفاهتها فقدت هذه النظرية أنصارها الذين عدلوا إلى النظريات التالية، فانّنا نكتفي بهذا القدر من الحديث هنا راجين من القارئ العزيز مراجعة الفصل السابق، وما ذكرناه حول الصدفة.

٤

## نظرية الخاصية

ظلّت نظرية الصدفة وتفسير النظام الكوني بها هي النظرية الوحيدة الّتي يتمّسك بها المادّيون بها منذ ظهورها في الأوساط العلمية، ولا يعتمدون على غيرها فترة من الزمان.

فكلّما سئلوا عن علّة النظام البديع السائد على الكون، أجابوا بأنّ ذلك النظام وليد الصدفة، والاتّفاق!!

غير أنّ هذه النظرية لم تلبث طويلاً، فقد أصبحت الآن نظرية ممجوجة ترفضها العقول المتنورة، بعد أنّ تبين فسادها وبطلانها في ضوء الأدلّة العقلية والعلمية القاطعة، إذ لا يمكن للعقل المتجرد عن الهوى، المتحرّر عن كلّ رأي مسبق أن يفسر هذا النظام المتقن الّذي يبهر العقول بمثل هذه النظرية الحمقاء، والفكرة الطفولية، لأنّ الصدفة أعجز من أن توجد شيئاً من النظام، ولأجل ذلك كلّه لجأ المادّيون إلى اصطناع نظرية أُخرى يفسرون بها النظام الكوني البديع، يمكن تسميتها بنظرية «خاصية المادة» وهي وإن كانت تبدو ـ في نظر أصحابها ـ أكثر معقولية، ولكنّها تفسير لظاهرة النظام الكوني بأمر مبهم جداً.

## نظرية خاصية المادة باختصار:

وحاصل نظرية خاصية المادة، هو أنّ الكون كتلة من المواد، ولكلّ مادة خاصية معينة لا تنفك عنها، وهذه الخواص هي الّتي جعلت الكون على ما هو عليه الآن من النظام.

وبعبارة أوضح: انّ لكلّ مادة خواصاً ظاهرة، وخواصاً باطنة، يبحث عنها إمّا في الفيزياء، أو في الكيمياء، فيقال مثلاً: خاصية الملح هي الملوحة، وخاصية السكر هي الحلاوة، وخاصية النار هي الحرارة، وخاصية الضوء هي الإضاءة، فالعالم ليس سوى مجموعة من المواد والخواص، وقد أثرت هذه المواد بعضها في بعض، فكان هذا النظام الكوني البديع، وتنحصر مهمة العلوم الطبيعية في الكشف عن هذه الخواص، وتقوم الصنائع برمتها على معرفتها.

فالنظام السائد في الكون ـ من جزئية إلى كلية ـ وليد خاصية المادة، بمعنى أنّ خاصية الخلية البشرية ـ مثلاً ـ هي أن تتّخذ صورة الجنين إذا استقرت في رحم الأُم، وهكذا حتّى تتّخذ صورة الإنسان الكامل، فلا حاجة في تفسير ظاهرة النظام السائد في جسم الإنسان إلى افتراض وجود عامل خارجي ذي شعور وحكمة وعقل وتدبير هو الّذي أوجد هذا النظام في الخلية... وهكذا بالنسبة إلى بقية المجالات.

فكلّما سئل المادّي عن علّة النظام السائد في المخ أو القلب، أو جهاز الهضم، أو النظام السائد في عالم النباتات والأشجار، أو النظام السائد في الشمس والقمر، والكواكب، والمجرات عامة، لأجابك بأنّ ذلك النظام

هو خواص هذه الأشياء.. أي انّ خاصية كل شيء من هذه الأشياء ان تكون كذلك .

فخاصية الشمس والقمر والمنظومة الشمسية أن يكون لها ذلك النظام من دون دخالة أي عامل خارجي وراء المادة!!

**نقد هذه النظرية:**

١. ان نظرية الخاصية الّتي يفسر بها المادّيون النظام الكوني، الجزئي والعام، والّتي لجأوا إليها ـ في كتاباتهم مؤخراً ـ بعد سقوط نظرية الصدفة، دعوى بلا دليل، فهو ليس أكثر من احتمال، وتفسير النظام البديع المتقن والمدروس بصرف الاحتمال تفسير خاطئ لايركن إليه أي عاقل يتحرّى الحقيقة، ويطلب الواقع، فانّ أقصى ما يدّعيه المادّي ـ في هذه النظرية ـ هو انّ النظام البديع نابع من طبيعة المواد وانّ ذلك هو خاصيتها، لا انّه وليد عامل خارجي وفاعل حكيم، بحجة انّه لا يشاهد ذلك العامل الخارجي، وانّما يشاهد فقط حركة المواد باتّجاه الأنظمة التي تكون عليها. ومن هنا لابد من القول بأنّ اتّخاذ المادة لتلك الأنظمة هو خاصيتها، أيّ أنّ خاصيتها هي أن تكون على هذا النظام .

**إذ يجاب عن ذلك:** بأنّ هذه الحركة كما يمكن تفسيرها بنظرية الخاصية كذلك يمكن تفسيرها بدخالة عامل خارجي وفاعل حكيم أوجد ذلك النظام في المادة، فالنظام البديع المتقن يحتمل أن يستند إلى أحد الأمرين، فكيف أسنده المادي إلى خاصية المادة حتماً، وتجاهل العامل الآخر، دونما دليل يرجح نظريته.

وبعبارة أُخرى: انّنا كما يمكن أن ننسب هذا النظام إلى خاصية

المادة، كذلك يمكن أن ننسبه إلى خالق مبدع حكيم، فلماذا نسبه المادّي إلى الأوّل وتجاهل احتمال انبثاقه عن الثاني؟

إنّ الإنصاف يقضي بأن لا يرجح أحد هذين الاحتمالين إلّا بالدليل القاطع، والبرهان القوي ولكن المادي يكتفي بالمشاهدة ويقول: إنّ المشاهد لنا هو ظهور الخلية البشرية ـ مثلاً ـ في هذا الشكل من النظام البديع كلّما توفّرت شروطها ولا نلحظ ـ بالحسّ أو التجربة ـ دخالة أي عامل خارجي في ظهور هذا النظام، ولهذا فلا يصحّ لنا تفسيره بوجود مثل هذا العامل، ودخالته وعلّيته!!

بيد انّ المادي نسي أو تناسى انّ الحس والتجربة لا يقدران إلّا على إثبات أونفي ما يقع في نطاقهما ومجالهما، لا ما يكون خارج نطاقهما، والّذي يدّعيه الإلهي من العامل الخارجي الموجد لهذا النظام ليس ممّا يقع في إطار الحس أو نطاق التجربة، بل هو على فرض صحّته وثبوته ممّا يدركه العقل، ويمكن الوصول إليه بالاستدلال العقلي .

**وخلاصة القول:**

إنّ الحسّ والتجربة من أدوات المعرفة الّتي لا ينكرها الإلهي، غير انّ تلك الأداة لا تثبت إلّا ما يقع تحت نطاقها، ويكون في مجالها، وأمّا الأمر الخارج عن إطار الحسّ والتجربة فلا يمكن إخضاعه للتجربة نفياً أو إثباتاً .

ولتوضيح هذه الحقيقة نذكر المثال التالي:

فنقول: إنّ الإلهي يرى أنّ الإنسان يتألّف من بعدين: من الجسم والروح .

وانّ أحد الجزءين، وهو الجسم يخضع للتجربة والحس، وأمّا الجزء الآخر ـ على فرض صحته وثبوته ـ فخارج عن نطاق الحسّ والتجربة .

فلو أنّ المادي أنكر وجود الروح بحجة أنّه لا يشاهدها كما يشاهد الجسم في المختبر وتحت المجهر والمبضع، كان إنكاره غير مقبول، بل ومحاولة سخيفة، لأنّ الروح على فرض صحته، كائن يسمو عن الخضوع لما اتّخذه المادّي من أدوات للمعرفة، فهو قد اتّخذ أدوات لا تكشف إلّا ما كان يخضع للملاحظة بها، لا ما لا يخضع لذلك، فعدم رؤيته للروح في تلك المختبرات، لا يعدّ دليلاً على نفيه، فهذا نظير نفي الذرات المتناهية في الصغر لعدم رؤيتها بالعين المجردة.

### ٢. فرضية الخاصية لاتفسر التناسق الكوني

إنّ تفسير النظام السائد في الكون بفرضية خاصية المادة، وإرجاع هذا النظام إلى خواص الأشياء، أمر كان من الممكن أن يكون مقبولاً وصحيحاً لو انّ أشياء هذا الكون كانت مفكّكة ومتفرّقة ومبعثرة، لا ترابط بينها، ولا تعاون ولا انّه بحيث يكمل بعضها بعضاً، ولم يتحسب فيها للمستقبل وحاجاته، وللطوارئ وضروراتها، بل كانت مثل صيدلية فيها أدوية كثيرة، وعقاقير مختلفة، أو دكان بقالة فيه أشياء متنوعة كالفلفل والملح والسكر والعدس والرز والماش، ففي هذه الحالة ربما يصحّ أن يقال: بأنّ خاصية كلّ واحدة من هذه الأشياء والأدوية هي الّتي جعلته كذلك، لا غير.

فخاصية السكر جعلته حلواً، وخاصية الملح جعلته مالحاً، وخاصية الفلفل جعلته محرقاً، وخاصية الدواء الفلاني جعلته مفيداً لعلاج ذلك المرض الخاص دون غيره.

ولكنّنا عندما نشاهد عالماً مترابط الأجزاء، مرتبطاً بعضه ببعض، مثل هذا

الكون، قد تحسّب فيه للحاجات المستقبلية، والحالات الطارئة، والضرورات الاحتمالية، ونسقت فيها الأشياء بحيث يكمل بعضه بعضاً، ويمهد بعضها للبعض الآخر بحيث يكون من وراء ذلك هدف مقصود وغاية متوخاة، وبحيث يكون فيه شيء كثير من التوازن والتعادل، والتعاون والمحاسبة، ففي هذه الصورة لا يمكن تفسير كل هذا التناسق والانسجام والتحسّب للمستقبل وحاجاته وطوارئه بأنّه خاصّيّة الأشياء، فانّ خاصّية كل شيء هو نظامه الخاص به ـ على فرض صحّة هذه النظرية ـ لا التنسيق مع الأشياء الأُخرى والتحسّب للمستقبل، والتهيّؤ للطوارئ.

وبعبارة أُخرى: انّ غاية ما تعطيه خاصّية المادة، هي أن تبلغ بنفسها فقط إلى مرحلة معينة من التكامل الخاص، والنظام المعين ـ على فرض صحة هذا القول ـ لا أن تتحسّب للمستقبل، وتتهيأ للحاجات الطارئة ولا أن تقيم حالة عجيبة ورائعة من التناسق والانسجام بينها وبين الأشياء المختلفة، والعناصر المتنافرة في الخواص والأنظمة والتي تبلغ ملايين الملايين.

إنّ التحسّب للمستقبل وحاجاته الطارئة لا يمكن أن يكون من خواص المواد، فخاصّية كلّ مادّة تفيد في تحديد مسيرها التكاملي خاصة، ولا يمكن أن تتحسّب للمستقبل وتهيّئ الأشياء الأُخرى الّتي تقع خارج نطاقها لنفسها.

ولنأت بمثال لما ذكرناه عن مسألة التحسّب للمستقبل وتهيئة الأجواء للحاجات، وهو مثال واحد من آلاف الأمثلة في هذا الكون: هب انّ خاصّية الخلية البشرية عندما تستقر في رحم المرأة، هي أن تتحرك نحو الهيئة الجنينية، ثم تصير إنساناً ذا أجهزة منظمة. ولكن هناك في الكون في مجال الإنسان

تحسّباً للمستقبل، وتهيُّؤاً لحاجاته القادمة لا يمكن أن يستند إلى خاصّية المادة (أي الخلية البشرية) وهو أنّه قبل أن تتواجد الخلية البشرية في رحم الأُم وجدت المرأة ذات تركيبة خاصة، فهي لها ثديان تنتهيان بحلمتين تتناسبان مع فم الرضيع، وقد جعلت الحلمتان ذات ثقوب ونوافذ ينفذ اللبن من خلالها بالمقدار الّذي يتناسب مع حاجة الطفل، وجهزت الثديان بلبن سائغ لطيف يتناسب مع مزاج الرضيع ورقة أجهزته، كما جعلت الثديان بشكل يمكن للطفل أن يقبضهما بيديه، إلى غير ذلك من خصوصيات الثدي، ثم إنّ هذا اللبن لا يتكون إلّا عندما يكون هناك جنين، لا في غير ذلك من الحالات .

فمن يا ترى هيّأ غذاء الطفل وتحسب لحاجته قبل أن يتخلق؟!

ومن تحسّب لكل هذه الخصوصيات في ثدي الأُم من قبل أن يولد الطفل؟!

هل يمكن أن نعتبر كل هذا التحسب من خواص الخلية البشرية، وما علاقة هذا بذلك؟

إنّ خاصية المادة تفسّر نظام الشيء المفرد، ولا يمكن تفسير التلاؤم والانسجام والتناسق الموجود بين شيئين بل أشياء متعددة، كالأُم والطفل، واللبن بالخاصية!!

ألا يدلّ ذلك التحسّب للمستقبل وحاجاته وطوارئه ومتطلّباته، على أنّ لهذا الكون منظماً خبيراً، ومنسقاً حكيماً هيّأ غذاء الطفل قبل أن يولد في موجود آخر؟؟

وعلى الجملة فلو كان هذا العالم أشياء متفرقة لا ترابط بينها، وموجودات مفردة لا علاقة بينها ولا تناسق لصحّ ـ افتراضاً ـ تفسير الأنظمة القائمة بالأشياء المفردة بالخاصية، والادّعاء بأنّ النظام في كلّ شيء هو مقتضى خاصته، وطبيعته. وأمّا إذا كان العالم سلسلة واحدة منسقة من حلقات كثيرة مترابطة خاضعة لنظام واحد تحسب فيه للمستقبل وتهيّأ فيه للطوارئ، فلا يمكن ولا يصحّ أن يفسّر إلّا بأنّه من فعل خالق حكيم، وفاعل قدير خبير، نسق بين الأشياء المختلفة الخواص تنسيقاً دقيقاً، لولاه لما أمكنت الحياة.



## تقرير هذا الموضوع ببيان آخر:

إنّ التناسق في النظام الكوني العام لا يخرج ـ من حيث نشأته ـ عن أحد فروض ثلاثة .

١. إمّا أن يكون هذا التناسق اثر وخاصية كل واحد من المواد الموجودة في الطبيعة .

٢. إمّا أن يكون هذا التناسق اثر وخاصية اجتماع المواد جميعها كيفما اتّفق هذا الاجتماع .-

٣. إمّا أن يكون هذا التناسق أثر وخاصية اجتماع المواد جميعها، ولكن بنحو خاص .

وحيث لا يمكن القبول بالفرض الأوّل لبداهة عدم حصول هذا النظام

من كل مادة بمفردها، بل لابد من انضمام المواد إلى بعضها .

كما لا يمكن القبول بالفرض الثاني، لأنّ اجتماع الأشياء كيفما اتّفق لا يمكن هو الآخر أن يحقّق تناسقاً خاصاً يترتّب عليه ـ دون سواه ـ هدف معين وآثار معينة .

فيبقى الفرض الثالث وهو أن يكون التناسق مرهوناً باجتماع هذه المواد بنحو خاص، وحينئذ نتساءل :

ما الّذي سبّب أن تجتمع هذه المواد ذات الخواص المتنوعة على هذا النحو الخاص ـ دون غيره من ملايين الصور الأُخرى للاجتماع والتركيب ـ لأنّ هذا النحو هو الّذي يحقّق ـ دون سواه ـ الهدف المطلوب في حين انّ حصول مثل هذا التناسق الخاص والتركيب المعين وتحقّق الهدف المترتّب عليه، لم يكن من الخواص الذاتية للمواد بمفردها ـ وإلّا لصحّ الفرض الأوّل الّذي ثبت بطلانه .

وللمزيد من التوضيح نقول: إنّ جملة (افلاطون كان فيلسوفاً) تتكون من (١٧) حرفاً، وهي عبارة عن (أ ـ ف ـ لـ ا ـ ط ـ و ـ ن ـ كـ ا ـ ن ـ ف ـ يـ ـ لـ ـ سـ ـ و ـ ف ـ ا)، فلو إنّ أحداً قال: إنّ لكل حرف من هذه الحروف صوتاً خاصاً يختص به، وانّ هذا الصوت هو خاصية ذلك الحرف لما قال جزافاً .

ولكن لو قال بأنّ هناك وراء صوت كل حرف وخاصيته أمراً آخر، وهو التناسق والتناسب والانسجام الّذي يؤدي إلى بيان ما يوجد في ذهن المتكلّم من المعاني، هو كون افلاطون فيلسوفاً، وانّ هذا التناسق هو خاصية كل حرف من هذه الحروف .

أي انّ خاصية كلّ حرف ـ مضافاً إلى خاصية الصوت الخاص به ـ هو طروء هذا التناسق والتركيب الّذي يعبر عمّا في ذهن شخص، فقد ارتكب خطأ كبيراً، بل ادّعى أمراً سخيفاً. فانّ خاصّية كل حرف هي صوته الخاص به، ولا يستدعي الحرف هذا التناسق مع أنّه يمكن أن تتشكل وينشأ من هذه الحروف آلاف الأشكال والأنظمة الأُخرى، غير نظام «افلاطون كان فيلسوفاً».

فإذا لم يصحّ هذا في جملة صغيرة مركبة من عدة أحرف ذات أصوات مختلفة وخواص متنوعة، فكيف بالكون والنظام الكوني العام المؤلف من بلايين المواد والخواص والأنظمة الجزئية المتنوعة.

### ٣. خاصية المادة والتنبؤ بالمستقبل

إذا كان النظام الكوني هو من خاصية المادة فعلاً ـ كما تدّعيه نظرية الخاصية ـ أي كان في المادة، (أو المواد) خاصية النظام والتناسق والانسجام، لزم أن تكون المعرفة بالمادة مستلزمة لمعرفة كلّ ما يطرأ عليها من نظام، فالنظام ـ بموجب هذه النظرية ـ معلول لنفس المادة، فيلزم من التعرف على المادة التعرف على ذلك النظام المتولد منها، لأنّ العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول، والحال انّ المادّيين لا يقولون بهذا، لأنّ هذا غير ممكن في المادة.

وهكذا تتهافت فرضية خاصية المادة، ولا يبقى أمامنا ـ لتفسير النظام الكوني العام ـ سوى طريق واحد... هو الاعتقاد بوجود خالق مبدع وفاعل خبير، هو الّذي أوجد هذا النظام، وأقام هذا التناسق العظيم.

☆ ☆ ☆

## ٥

# نظرية «المادية الديالكتيكية»

قد عرفت ـ في ما سبق ـ نظرية «التقدير والتدبير والخلق» الّتي يفسر بها الإلهيّون الظاهرة الكونية ووقفت على البراهين والأدلّة الّتي يقيمونها في هذا المجال.

كما قد عرفت النظريات الثلاث الأخيرة (الخيالية والصدفة وخاصية المادة) والنظريتان الأخيرتان ممّا طرحهما المادّيون.

غير انّ المادّيين حاولوا ـ مؤخراً ـ تفسير الظاهرة الكونية بنظرية رابعة، وهي تفسير الكون بالأُصول الديالكتيكية.

وهذه النظرية تقوم ـ في حقيقتها ـ على أُصول موروثة من الأغارقة اليونانيّين غير انّ «هيجل» الفيلسوف الألماني أشاد من هذه الأُصول منطقاً خاصاً، وأعطاها نظاماً جديداً، ثم أخذها عنه ماركس وأجرى عليها بعض التغييرات.

وهذه الأُصول هي:

**١. تناقض التطور أو «صراع المتناقضات»**

**٢. حركة التطور أو «حركة المادة»**

**٣. التبدلات الكمية إلى النوعية أو «قفزات التطور»**

**٤. الارتباط العام أو «العلاقات المتبادلة بين الظواهر»**

هذه هي الأُصول الّتي يبني عليها الماركسيون مذهبهم الإلحادي الّذي ينطوي على إنكار العوالم الغيبية ونفي احتياج الكون إلى خالق مدبّر وادّعاء انّ المادة تتكامل هي بنفسها ـ في ضوء هذه الأُصول ـ وتأتي بالتنوّعات المختلفة وبهذه الطريقة يفسرون الظاهرة الكونية.

وإليك في ما يأتي توضيح هذه الأُصول وما يرد عليها على نحو الإجمال، مستندين ـ في ذلك ـ إلى النصوص المنقولة عن أصحاب هذه النظرية، ولأجل أن يقف القارئ الكريم على كيفية تفسير الماركسية للظواهر الكونية وتحليلها بهذه الأُصول نأتي بالمثال التالي.

يقول الماركسيون: قد يصاب الإنسان في أثناء حياته بجراثيم مرضية فتسارع بعض الكريات الموجودة في الدم إلى مواجهة الجراثيم، فينشأ من هذا الصراع مناعة في جسم الإنسان ضد المرض. ومادام هذا الصراع قائماً ومستمراً يواصل الإنسان حياته، فإذا غلبت الجراثيم على الإنسان حان آنئذ وقت حصول التغيرات الكمية إلى كيفية جديدة ويتحقّق الموت.

وستظهر كيفية تحليلهم وتفسيرهم للظواهر الكونية بصورة أفضل من خلال الأبحاث والأمثلة القادمة.

وإليك فيما يأتي عرض للأُصول الديالكتيكية الأربعة:

## أُسس المادية الديالكتيكية

### الأصل الأوّل

# صراع المتناقضات

يعتبر قانون «صراع المتناقضات» الأصل المهم في الديالكتيك لدرجة انّه يسمى بـ «نواة الديالكتيك الماركسي وجوهره ولبّه». كما يتّضح ذلك من كلمات وتصريحات مؤسّسي هذا المذهب، وأقطابه .

فهذا «لينين» يقول:

«الديالكتيك بمعناه الدقيق هو دراسة التناقض في صميم جوهر الأشياء». [١]

وقال: «التطور هو صراع التناقضات». [٢]

وقال أيضاً: «شرط معرفة جميع عمليات العالم في وجودها الحي هو معرفتها كوحدة المتضادات. [٣]

وهذا «ستالين» يقول:

---

١. راجع ما كتبه «لينين» في كتاب حول التناقض .

٢. المادية الديالكتيكية لجماعة من كبار الكتاب السوفيت: ٢٦١ .

٣. المادية الديالكتيكية : ٢٦٩ .

«إنّ نقطة الابتداء في الديالكتيك خلافاً للميتافزيقية هي وجهة النظر القائمة على أنّ كلّ أشياء الطبيعة وحوادثها تحوي تناقضات داخلية، لأنّ لها جميعها جانباً سلبياً وجانباً إيجابياً، ماضياً وحاضراً، وفيها جميعاً عناصر تضمحل أو تتطوّر فنضال هذه المتضادات هو المحتوى الداخلي لتحوّل التغيّرات الكمية إلى تغيّرات كيفية».[1]

وهذا «ماوتسي تونغ» يقول:

«إنّ قانون التناقض في الأشياء ـ أي قانون وحدة الأضداد ـ هو القانون الأساسي الأهم في الديالكتيك المادي».[2]

وهذا الأصل كغيره من الأُصول والقوانين الديالكتيكية ليس أصلاً مبتكراً كما ادّعى «ماركس» حيث زعم بأنّه هو الّذي وقف عليه وقام بعرضه على الأوساط العلمية إلى جانب غيره من القوانين الديالكتيكية المماثلة، فهي بأجمعها متّخذة من فلسفة «هيجل» الّذي بنى فلسفته على الأُصول الثلاثة التالية:

١. ان الحركات تنشأ من التناقض والتضاد الداخلي في جوهر الأشياء، أي انّ للتضاد دور الخالقية للحركة فهو الموجد لها، وهو منشؤها.

٢. الحركة العامة في الطبيعة .

٣. انّ كلّ حركة متصاعدة نحو التكامل .

ثم إنّ الماركسية أخذت هذه الأُصول، وأجرت عليها بعض التحوير والتغيير، وعمّمت نظريته على الذهنيات والعينيات ووقائع المجتمع البشري

١ . المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ١٢ .

٢ . المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ١٢ .

جميعاً، وادّعت بأنّ تكامل الأفكار والمفاهيم الذهنية، وكذا الأعيان الخارجية وحصول التطورات والانقلابات في المجتمعات البشرية ناشئ برمّته من الصراع الداخلي في صميم جوهر هذه الأُمور بمعنى انّ لكلّ شيء من هذه الأُمور ثلاث مراحل:

١. مرحلة الإثبات، أو «تز».

٢. مرحلة النفي، أو «انتي تز».

٣. مرحلة نفي النفي، أو «سنتز».

وتفصيل ذلك هو: انّ المرحلة الأُولى هي مرحلة وجود الشيء وهويته.

ثم ينبع من صميم الشيء ما يضادده ويناقضه، ويصارع ذلك الشيء ويسعى لنفي وجوده، والأوّل هو «تز» والثاني هو «انتي تز».

ثم يتولّد من هذا الصراع شيء ثالث هو «سنتز». وهو عبارة عن نفي النفي.

وهكذا تنشأ جميع الحركات والتكاملات في ظل الصراع الداخلي في جوهر الشيء بين تز وانتي تز.

وبتعبير آخر: انّ المرحلة الأُولى هي مرحلة وجود الشيء قبل أن يقع في مسير الرشد و التكامل.

والمرحلة الثانية هي مرحلة وقوع الشيء في مسير الرشد والتكامل.

وعندئذ يقع الصراع بين الأمرين فتتوالد المرحلة الثالثة بظفر الثاني على الأوّل، وهذه المرحلة هي أكمل من المرحلتين السابقتين وهي ما تسمّى بسنتز.

فالمرحلة الأُولى تنتفي بالمرحلة الثانية، وعندئذ يحصل من الصراع بين تينك المرحلتين شيء ثالث من غير فرق ـ بين ذلك ـ بين المفاهيم الذهنية، أو العينيات الخارجية، وحوادث المجتمعات البشرية وتطوّراتها .

ففي مجال «الطبيعيات» ذكروا الأمثلة التالية:

١. انّ الحبة من الحنطة إذا وضعت تحت التربة تكون في مرحلة إثبات وجود نفسها، ثم إنّه يصارعها في صميمها ما يريد نفي وجودها، وثباتها، فيتولد من هذا الصراع اخضرار الحبة، ثم تطورها إلى نبتة خضراء، وهكذا تتطور في ظل هذا الصراع حتّى تتحول إلى شجرة وثمرة .

٢. ان الجذب والدفع لا ينفصلان عن بعضهما بعضاً شأن السالب والموجب.[١]

٣. ان البيضة تحمل في باطنها ما يضاددها وبعد الصراع بين الإثبات والنفي يحصل الفرخ .

وفي مجال «الذهنيات» مثّلوا بالمثال التالي:

عندما نقول: «الوردة هي زهرة» فنحن نعتمد على مفاهيم متقابلة فالوحيد (وردة) والعام (زهرة).[٢]

وفي المفاهيم الذهنية كلّ ظاهرة فكرية في المرحلة الأُولى وجود نفسها وهويتها، فإذا عارضتها فكرة أُخرى وقع الصراع بين الفكرتين، ويؤول ذلك إلى

---

١ . المادية الديالكتيكية: ٦٢ .

٢ . المادية الديالكتيكية: ٢٧٠ .

انتقاض الفكرة الأُولى، بالفكرة الثانية، ويتولّد من ذلك فكرة ثالثة وهكذا حتّى يحصل التطور والتكامل في المفاهيم الذهنية والأفكار.

وفي هذا المجال كتب مؤلّفو كتاب المادية الديالكتيكة يقولون:

«إنّ الحقيقة تنشأ وتتبلور، في الجدال، في اصطدام وجهات النظر والأفكار والآراء المختلفة»[١].

وقال «لينين» معلّلاً ذلك:

«إذا كان ثمة تناقضات في أفكار الناس، فذلك لأنّ الواقع الّذي يعكسه فكرنا يحوي تناقضات، فجدل الأشياء ينتج جدل الأفكار وليس العكس»[٢].

وفي مجال «الاجتماع» قالوا:

إن انتقال الدول الرأسمالية إلى الاشتراكية سيتم لا نتيجة تصدير الثورة، بل نتيجة الحلّ القانوني للتناقضات الاجتماعية بين بروليتاريا وبرجوازية هذه الدول.[٣]

أي إذا كان هناك في أحد المجتمعات البشرية نظام إقطاعي مثلاً، فانّه يحمل في باطنه ما يضادده ويناقضه، فيقع الصراع بين ذلك النظام وما يضادده داخلياً،فيحصل من نفي ذلك النظام نظام آخر، وهو النظام البرجوازي وهو أيضاً يحمل في باطنه ما يضادّه فيقع الصراع بين المتناقضين فيتولد النظام الاشتراكي، وهكذا.

---

١. المادية الديالكتيكية: ٢٦٥.
٢. المادية والمثالية في الفلسفة: ٨٣.
٣. المادية الديالكتيكية: ٢٧٧.

ويكون الإقطاع «تز»، وما يضادده في داخله «انتي تـز»، والبـرجـوازيـة الحاصلة من الصراع بين هذين المتناقضين «سنتز».

كما تكون البرجوازية «تـز»، ومـا يـضاددها فـي جـوهرها «انـتي تـز»، والاشتراكية الحاصلة من نفي «انتي تز» لـ«تز» هي «سنتز»، وهكذا.

ومثل هذا جار في العائلة فانّها تحمل في باطنها ما يضاددها وهي في أوج قدرتها وشدة سلطانها، فيصارعها نقيضها، ويهدمها، وتضمحل العائلة ويـحلّ مكانها شيء ثالث جديد، وهكذا.

هذا هو خلاصة ما قررته الماركسية حول هذا الأصل، ولا يخفى على من له إلمام بالفلسفة الإسلامية ما في كلماتهم من الخلط والخبط، والخطأ والاشتباه وفي مـا يأتـي بـعض مـا يـمكن أن يـقال حـول هـذا الأصـل نـذكره ضـمن نقاط وأُمور:[١]

### ١. الفرق بين التضاد والتناقض

لقد استعمل الماركسيون في نصوصهم كلمتي التـناقض والتـضاد مـعاً، وعطفوا أحدهما على الآخر وهم يظهرون بذلك انّهما مترادفـان مـع مـا بـين الأمرين من بون شاسع واختلاف كبير، وإليك تعريفهما وبيان ذلك الفرق بينهما.

إنّ الفلسفة الإسلامية تبحث عن الوحـدة والكـثرة، وتـقسم الكـثرة إلى

١. للبحث حول النظريات الماركسية في مجال نظرية المعرفة، والأُصول الفلسفية الأُخرى وما يفسّرون به تاريخ المجتمعات البشرية مجال آخر، ونحن هنا نكتفي ببعض المناقشات وبيان بعض المؤاخذات على الأُصول الديالكتيكية التي تفي بكسر شوكة هذه الأُصول، وزعزعتها.

أقسام[١] منها التقابل وينقسم التقابل إلى الأقسام التالية:

أ. تقابل التناقض .

ب . تقابل التضاد .

ج . تقابل التضايف.

د . تقابل العدم والملكة .

وقد عرّف أهل المعقول كل واحد من أقسام التقابل هذه بنحو يمنعه عن الاختلاط بالآخر، وإليك هذه التعاريف باختصار:

**أ . تقابل التناقض:**

وهو عبارة عن تقابل الوجود والعدم مثل تقابل الإنسان واللاإنسان (في التصوريات)، ومثل قولنا: زيد عالم وليس زيد بعالم (في التصديقيات) .

**ب . تقابل التضاد:**

وهو عبارة عن الوصفين الوجوديّين اللّذين يتعاقبان على موضوع واحد أي لا يجتمعان في موضوع واحد، وزمان واحد، ومكان واحد ومن جهة واحدة.[٢]

وذلك مثل تقابل البرودة والحرارة، والبياض والسواد، والفضيلة والرذيلة .

---

١ . من أقسام الكثرة: المتماثلان، والمتخالفان، وربما يعبر عن الكثرة بالغيرية في مقابل الهوهوية التي هي تعبير آخر عن الوحدة .

٢ . يبحث التناقض والتضاد في علم المنطق لمناسبة وفي الفلسفة الإسلامية لمناسبة أُخرى، وغير خاف على العارف بهذه الأبحاث نوع تلك المناسبات .

## ج . تقابل التضايف:

وهو عبارة عن تقابل الوجوديّين اللّذين يتعقلّان معاً، ولا يجتمعان في موضوعٍ واحد من جهة واحدة، ويجوز ارتفاعهما .

بتعبير آخر، انّه عبارة عن أمرين وجوديين لايتعقّل أحدهما إلّا مع تعقّل الآخر، وذلك كالأُبوّة والنبوة، والعلّة والمعلولية .

والفرق بين المتضادين والمتضايفين (مع أنّهما يستحيل اجتماعهما في موضوع واحد، وظرف واحد ومن جهة واحدة)، هو وجود الملازمة بين الموصوفين المتضايفين في عالم التعقّل، دون المتضادين.[1]

وقد ذكر الحكيم «السبزواري» هذه الأقسام في منظومته الفلسفية: إذ قال:

قد كان من غيريّة تقابل عرّفه أصحابنا الأفاضل

بمنع جمع في محل قد ثبت من جهة في زمن توحدت[2]

وإذا تقابل الوجوديان ان عقلا معاً مضايفان

ودونه ضدان بالحقيق صف مع غاية البعد ولا معها أضف

١ . لاحظ كشف المراد : ٦١ ـ ٦٢ طباعة لبنان ؛ شرح المنظومة للسبزواري : ١١٥ ـ ١١٦؛ نهاية الحكمة للطباطبائي: ١٤٦ ـ ١٥٣ .

٢ . هذا البيت تعريف لمطلق التقابل، ثم أخذ الناظم يفسر أقسام هذا التقابل واحداً بعد واحد، ففسّر المتضايفين بقوله إذا تقابل الوجوديان، كما فسّر المتضادين بقوله: ودونه ضدان إلى آخر ذلك .

إلى آخر الأبيات.

### د. تقابل العدم والملكة

وهو عبارة عن تقابل الوصفين اللّذين لا يوصف شيء بأحدهما ما لم يصحّ وصفه بالآخر مثل العمى والبصر، إذا لا يوصف بالعمى من ليس من شأنه الإبصار.

وبعبارة أُخرى: العدم والملكة يطلق على أمر وجودي (عارض لموضوع من شأنه ان يتّصف به) وعدم ذلك الأمر الوجودي في ذلك الموضوع كالبصر والعمى الّذي هو فقد البصر من موضوع من شأنه أن يكون بصيراً.

وبذلك يظهر انّ التضاد غير التناقض كما يظهر انّهما غير التضايف، وغير تقابل العدم والملكة.

فالنقيضان من قبيل الوجود والعدم، والإيجاب والسلب، والوضع والرفع بخلاف الضدّين فانّهما من قبيل الأُمور الوجودية، وإن كان المتضادان لا يجتمعان في موضوع واحد.

وبذلك يعرف انّ عطف التضاد على التناقض وتصويرهما شيئاً واحداً خطأ ناشئ عن عدم المعرفة بالأبحاث العقلية.

### ٢. استحالة الجمع بين الضدين والمتناقضين

تصرّ الماركسية في نظريتها الديالكتيكية على إمكان اجتماع النقيضين، والضدين وتنفي بإلحاح استحالة ذلك الاجتماع، بل وتصرّ على أنّ عالم

الطبيعة يقوم على أساس التناقض والتضاد، فالحركة الموجودة في العالم نحو الكمال تحصل بسبب التصارع الموجود بين النقيضين والضدين في صميم جوهر الأشياء، وهي بذلك ترد على أهل المنطق، والفلسفة الإسلامية الّتي تقوم أُصولها وصرحها على استحالة اجتماع النقيضين والضدين.

ولكشف النقاب عن وجه الحقيقة نأتي بالبحث التالي فنقول:

أمّا استحالة اجتماع النقيضين فمن أبده البديهيات، إذ لا يمكن لعاقل أن يحكم بجواز الجمع بينهما، لأنّ التأكيد على فكرة والاعتقاد الجازم بصحّتها لايتمّ إلّا بعد التأكيد على بطلان نقيضها والاعتقاد الجازم ببطلانه، إذ لو صحّت نفس الفكرة، وصحّ في جنبها نقيضها لامتنع التصديق بصحّة تلك الفكرة، فلو قلنا: الأربعة زوج، وصحّ مع ذلك انّها ليست بزوج ارتفع التصديق بزوجيّتها ولو انّه لم يصحّ فانّ هذا ليس إلّا لأجل امتناع صدق المتناقضين.

ومثله ما إذا قلنا: العالم حادث، فانّه لا يصحّ مع صدق نقيضه (وهو العالم ليس بحادث) وإلّا لما صحّ ولما أمكن التصديق بحدوث العالم.

وبالجملة، كلّما صدق نقيض امتنع صدق النقيض الآخر، ولذلك قال المنطقيّون انّ النقيضين لا يصدقان معاً، ولا يكذبان معاً.

فزيد إما موجود في المكان والزمان المعيّنين، وإمّا هو غير موجود في ذينك المكان والزمان المعيّنين، ولا يصحّ ـ أبداً ـ أن يكون زيد موجوداً ولا موجوداً في ذينك الزمان والمكان المعيّنين، كما لا يصحّ أن يكون موجوداً ولا غير موجود كذلك، وذلك لأنّ التناقض ـ كما عرفت ـ عبارة عن حديث

اجتماع الوجود والعدم، والإيجاب والسلب، والنفي والإثبات المحال تحت شرائط خاصة.[1]

وامتناع واجتماع النقيضين ـ هذا ـ هو أُم القضايا وأساسها، كيف لا والماركسيون الذين يدّعون وقوع الجمع بين النقيضين في كلماتهم، يحيلونه عملياً في فلسفتهم المادية الديالكتيكية.

فإنّ الأُصول الّتي يعتقدون بها ويرون صحّتها فهل تصحّ نقائضها أو لا؟

وعلى الأوّل يلزم تكذيب منهجهم وموقفهم تجاه مسألة التناقض، إذ لو صحّ قولهم: «إنّ المادة متحركة» وفي الوقت نفسه صحّ نقيضه وهو

---

١. يشترط المنطقيّون لاستحالة اجتماع النقيضين وحدات ثمانية هي:

١- الوحدة في الموضوع، فيستحيل اجتماع: وجود زيد وعدم وجود زيد.

٢ـ الوحدة في المحمول، فيستحيل اجتماع: العلم نافع والعلم ليس نافعاً.

٣ـ الوحدة في الزمان، فيستحيل اجتماع: الجوحار صيفاً والجو ليس بحار صيفا.

٤ـ الوحدة في المكان، فيستحيل اجتماع: الجو بارد في القطب الشمالي والجو غير بارد في القطب الشمالي.

٥ـ الوحدة في الشرط، فيستحيل اجتماع: الماء يصبح حاراً إذا غلى والماء لا يصبح حاراً إذا غلى.

٦ـ الوحدة في الإضافة، فيستحيل اجتماع: الواحد نصف بالنسبة إلى الاثنين والواحد ليس نصفاً بالنسبة إلى الاثنين.

٧ـ الوحدة في الكلية والجزئية، فيستحيل اجتماع: البستان كلّه مثمر والبستان ليس كلّه مثمراً.

٨ـ الوحدة في القوة والفعل، فيستحيل اجتماع: الطفل عالم بالقوة والطفل ليس عالماً بالقوة.

وهناك وحدة تاسعة اعتبرها «صدر المتألّهين الشيرازي» وهي وحدة الحمل يطلب تفصيلها في محله. والجدير بالذكر أن هذه الشروط المذكورة لاستحالة الاجتماع ليست شروطاً ارتجالية اعتباطية، بل هي محقّقة للاجتماع ولولاها لما صدق الاجتماع.

«المادة غير متحركة» يلزم تكذيب ذلك الأصل، والصيرورة إلى ضده .

وعلى الثاني (وهو عدم صحة نقائض أُصولهم) يلزم امتناع الجمع بين النقيضين وهو المطلوب .

وصفوة القول: إنّ كلّ من يدّعي مطلباً أو يطرح فكرة جازمة، فانّ ما يذكره من القضية لا يتّصف بالجزم والقطعية إلّا إذا ظهر امتناع نقيضها، وإلّا فلو صحّت الفكرة وصحّ ـ في الوقت ذاته ـ نقيضها لانقلب العلم إلى الشك، والجزم إلى التردد .

إنّ العلم بصدق كلّ قضية مفروضة على وجه القطع، لا يتحقّق إلّا بعد العلم والقطع بكذب نقيضها، فلو أيقنّا بأنّ المادة حادثة فلا بد أن نكون قد أذعنّا في الوقت نفسه بكذب قدمها، كما لو انّنا إذا ادّعينا بأنّ «إفلاطون» هو معلم «أرسطو» لابد أن نذعن بكذب نقيض ذلك وهو انّ «افلاطون» ليس معلماً لأرسطو .

وفي هذا الصدد قال الفيلسوف الإسلامي الكبير «صدر الدين الشيرازي»: «وأحقّ الأقاويل ما كان صدقه دائماً وأحقّ من ذلك ما كان صدقه أوّلياً، وأوّل الأقاويل الحقّة الأوّلية الّذي إنكاره مبنى كلّ سفسطة هو القول بأنّه لاواسطة بين الإيجاب والسلب، فانّه إليه ينتهي جميع الأقوال عند التحليل، وإنكاره إنكار لجميع المقدّمات والنتائج».[1]

فما تدّعيه الماركسية من إمكان اجتماع النقيضين وما يسوقه أصحابها لذلك من الأمثلة جميعها خارجة عن نطاق المتناقضين اللّذين ثبتت استحالة

١. الاسفار: ١ / ٨٩ ـ ٩٠.

اجتماعهما بالشرائط المذكورة، وبالتالي فانّ ذلك الزعم الباطل إمّا ناشئ من كون ما يستشهدون به من أمثلة من غير باب المتناقضين، وأمّا لأنّهم لم يلاحظوا الشرائط المذكورة للاستحالة ولم يراعوها!!!

وإليك بعض الأمثلة الّتي يقيمونها وحقيقة الحال فيها:

١. مثال اجتماع الهجوم والدفاع في الحرب الواحدة .

٢. مثال اجتماع التقدّم والتراجع في المعركة الواحدة .

٣. مثال اجتماع النصر والهزيمة كذلك .

٤. مثال اجتماع الموت والحياة في الجسم الإنساني .

٥. مثال البذرة والشجرة .

فانّه مع غضّ النظر عمّا في هذه الأمثلة من الضعف وانّ أكثرها ليس من مقولة النقيضين، نقول: إنّ إمكان اجتماع النقيضين في هذه الموارد انّما هو لفقدان أحد الشروط والوحدات الثمانية الّتي سبق أن أشرنا إليها .

ففي الهجوم والدفاع لا يتوفر شرط وحدة الزمان أو وحدة الموضوع فالهجوم وقع في وقت أو من فئة، والدفاع وقع في وقت أو من فئة أُخرى، وهكذا الحال في النصر والهزيمة، والتقدّم والتراجع .

وأمّا مثال الحياة والموت في الجسم الإنساني، فلا يتوفّر فيه شرط وحدة الموضوع تارة، إذ تموت خلية وتولد خلية أُخرى، وشرط وحدة الزمان تارة أُخرى، إذ الخلية الّتي ولدت الآن تموت في وقت آخر، فلا تجتمع الحياة والموت في وقت أو موضوع واحد .

وأمّا مثال البذرة والشجرة فلا يتوفّر فيه شرط وحدة القوة والفعل حيث إنّ أحدهما موجود وهو البذرة بالفعل، والآخر وهو الشجرة موجود بالقوة فأين اجتماع النقيضين الّذي يدّعيه الماركسيون؟!

إنّ هذه الأمثلة تشبه قولنا: إنّ السماء تمطر الآن في هذا البلد، ولا تمطر في ذلك البلد، أو انّ السماء تمطر الآن ولا تمطر غداً .

فانّ القضيتين في كل من المثالين صادقتان لعدم توفّر أحد شرائط الاستحالة في المقام وهو الاتّحاد في الزمان .

وبالجملة، انّ من يدّعي استحالة اجتماع النقيضين لا يدّعيه على وجه الإطلاق، بل يدّعيه في نطاق خاص وتحت شرائط معينة بحيث لو انتفى أي واحد من تلك الشرائط لأمكن اجتماع النقيضين، ولكنّه في الحقيقة ليس باجتماع، ولا يعدّ هذا نقضاً لذلك القانون العام، أعني: قانون «استحالة اجتماع النقيضين».

هذا ونؤكّد مرة أُخرى انّ هذه القضية: «وهي استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين» من أوضح القضايا وأصدقها ولا يشك في هذه الاستحالة إلّا الشكّاك، أو المنكرون لكلّ واقعية خارجية .

كما نضيف انّ صدق كلّ قضية والإذعان بها لا يتحقّق إلّا بعد التسليم بتلك الاستحالة، فما لم يسلم باستحالة ذاك الجمع وذلك الرفع، لا يمكن الإذعان بقضية من القضايا العلمية، والفلسفية، ولأجل ذلك سمّيت بأوّل القضايا وأبده البديهيات، وأوّل العلوم، وأساسها.

فكلّ عالم باحث في ظواهر الطبيعة، وحقائقها لا يمكنه أن يذعن لأيّـة قضية في العلوم مثل الفيزياء، والكيمياء، ما لم يتسلّح بهذا القانون العام، ولو خلع نفسه عن هذا السلاح، ونظر إلى العلوم مع التشكّك في تلك القضية لما أمكنه إثبات شيء فى العلوم والفلسفة، هذا كلّه حول استحالة الجمع بين النقيضين، وإليك البحث حول استحالة اجتماع الضدين .

## استحالة اجتماع الضدين

لقد عرفت انّ المتضادين عبارة عن وصفين[١] متزاحمين وجوديّين لا يجتمعان في موضوع واحد ووقت واحد، لما بينهما من غاية الاختلاف .

وبعبارة أُخرى: هما كيفيّتان متزاحمتان للجسم لا يجتمعان معاً في ذلك الجسم فلا يعقل اجتماع البخل والسماحة والجبن والشجاعة في شخص واحد، وظرف واحد، أي لا يعقل أن يكون الإنسان جباناً وشجاعاً، وبخيلاً وسمحاً في آن واحد .

كما لا يمكن أن يكون الجسم أبيض وأسود والبيت مظلماً ومضاءً في زمن واحد .

غير انّه يجب علينا أن نعرف انّ التضاد المصطلح عليه في المنطق غـير التضاد المصطلح عليه في الفلسفة، وانّ الخلط بين الأمرين هو الّذي سبب في

١ . هذا على القول باختصاص التضاد بالأعراض، وأمّا على القول بشمول التضاد للصور الجوهرية فيجب التعريف بنحو آخر حتّى يعم الصور الجوهرية المتضادة أيضاً، والتفصيل يطلب من موضعه .

أن تتوهم الماركسية إمكان الجمع بين الضدين، فما يدّعونه من الضدين المجتمعين انّما هو من قبيل التضاد الفلسفي الّذي لم يقل أحد بامتناعه، وإليك بيان ذلك في البحث التالي:

## ٣. التضاد الفلسفي غير التضاد المنطقي

إذا عرفت حقيقة التضاد المنطقي يلزم أن تقف أيضاً على التضاد الفلسفي حتّى يتبيّن ما ذكرناه عن الماركسية من توهم التضاد المنطقي مكان التضاد الفلسفي فنقول:

إنّ التضاد الفلسفي عبارة عن: الطاقات المختلفة المتنوعة الموجودة في الجسم، والّتي يؤثر بعضها في البعض الآخر، ويحصل من التفاعل والتمازج بينهما شيء ثالث .

أو بعبارة أُخرى: انّ المتضادّات الفلسفية عبارة عن العناصر المختلفة الموجودة في الشيء والّذي يحصل من التفاعل بينها مزاج ثالث، وعنصر جديد.

ووجود مثل هذا التضاد والمتضادات في عالم الطبيعة من أوضح الأُمور، بل قوام الطبيعة لا يحصل إلّا بتفاعل تلك المتضادّات فانّ العالم مركّب من عناصر مختلفة متضادة (وهي إمّا أربعة كما عليه بعض علماء الطبيعة القدامى أو ١٠٥ كما عليه علماء الطبيعة الجدد) متفاعلة فيما بينها تفاعلاً ينتج نوعاً جديداً من الطبيعة، أو متمازجة أو مؤثرة بعضها في بعض بحيث يتولد مزاج آخر، وهكذا تحصل التنوّعات المختلفة في الطبيعة، فالماء يتركب من عنصري الاوكسجين والهيدروجين والملح يتألّف من تركب الصوديوم والكلور.

وهذا أمر قد سبقت «الفلسفة الإسلامية» إلى التصريح به، قبل أن يولد ماركس، وقبل أن تولد الماركسية الّتي تدّعي انّها الكاشفة لناموس التضادّ في الكون والطبيعة.

فهذا هو الفيلسوف الإسلامي الكبير «صدر الدين الشيرازي» يصرّح بوجود هذا التضاد في الكون، وبأنّ هذا التضاد هو السبب لظهور التنوّعات المادية المختلفة في الطبيعة، إذ يقول عند البحث عن وقوع الشرور في جانب الخيرات:

«ومنشأ ذلك الوقوع هو قبولها للتضادّ الموجب للكون والفساد، فانّه لولا التضاد ما صحّ حدوث الحادثات الّتي بسبب الاستحالات الباعثة للاستعدادات، والنفوس الإنسانية لا تحصل إلّا عند حصول الأبدان واستعدادات مادّتها لتعلّق النفس بها، وذلك لا يحصل إلّا بتفاعل الكيفيات المتضادّة، فالتضاد الحاصل في هذا العالم سبب دوام الفيض».[1]

وقال في موضع آخر:

«اقتضت العناية الأزلية وقوع الاستحالة (أي تأثير العناصر في بعض) والتضادّ في عالم الكون والفساد، ولولا التضاد لما صحّ الكون والفساد...

وكون الصور والكيفيات مضاداً بعضها لبعض قد علمت أنّها من لوازم وجودها المادي، ومن ضرورة التفاعل بينها حتّى يقع الاعتدال ويحصل به كمال تضادها، فصحّ انّه لولا التضادّ ما صحّ دوام الفيض من المبدأ الجواد، ولوقف الوجود ولتعطّل العالم العنصري عن قبول الحياة الّتي بها يحصل نيل المقصود».[2]

---

١. الأسفار: ٧ / ٧١.

٢. المصدر السابق: ٧٧.

ثم إنّ لصدر المتألّهين بياناً مفصّلاً حول تأثير المتضادين بعضها في بعض وبالتالي حصول الكائنات بأنواعها، فمن أراد أن يقف عليه فلينظر إلى محله.[١]

فما تدّعيه الماركسية من مسألة التضاد، وأنّ كل شيء يحتوي على ضده الّذي ينبع من صميم جوهره ويصارعه ويناضله حتّى ينفي وجوده، ويحصل من هذا الصراع والنضال شيء ثالث، يرجع ـ في الحقيقة ـ إلى «التضاد الفلسفي» الّذي لا ريب في وقوعه في الكون وعالم الطبيعة كما عرفت من كلمات الفلاسفة، دون التضاد المنطقي.

بل النصوص الدينية من الكتاب العزيز والسنّة الشريفة مصرّحة بوجود مثل هذا التضاد في عالم الطبيعة.

فالروح الإنسانية تتألّف من طاقات مختلفة كما هو الحال في الجسم الإنساني.

فقد صرّح الفلاسفة انّ الجوهرة الإنسانية تتألّف من غرائز متنوّعة، والكائن الإنساني مسرح لمختلف الضغوط والمطاليب، ومركز لتجمع مختلف القوى العقلانية والنفسانية، ولا تتجلّى عظمة الإنسان إلّا في كونه حاوياً لمثل هذه القوى المتضادة، فلو انحصرت القوى المزروعة في كيان الإنسان في القوى العقلانية، أو النفسانية خاصة لم يتمتع بماله من المكانة والأهمية التي يمتاز بها على سائر الكائنات الأُخرى.

إنّ أهمية الإنسان تكمن في كونه واقعاً في هذا المعترك من القوى

---

١. المصدر السابق: ٥ / ١٩٢ ـ ١٩٣، الفن الرابع، الفصل ١١.

المتضادة المتصارعة في ذاته، وفي تغليبه للقوى الخيّرة على القوى الشريرة.

وقد أشار القرآن الكريم إلى اجتماع هذه القوى في الكيان البشرى، إذ قال تعالى:

﴿إِنَّا خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾ [١].

وقال تعالى:

﴿وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا﴾ [٢].

وقال سبحانه:

﴿وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [٣].

فهذه الآيات تصرّح أو تفيد بأنّ الفطرة الإنسانية مركبة من القوى الداعية إلى الفجور والتقوى، وانّ الإنسان يعيش دائماً معتركاً حامياً بين هذه القوى.

كما وإنّا نجد التصريح بوجود القوى المتضادة في كيان البشر في وجود الإنسان في الحديث، ومن ذلك ما قاله أميرالمؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام في هذا المجال:

«معجوناً بطينة الألوان المختلفة والأشياء المؤتلفة والأضداد المتعادية والأخلاط المتباينة من الحر والبرد والبلة والجمود» [٤].

---

١. الإنسان: ٢. ٢. الشمس: ٧ ـ ٨.

٣. البلد: ١٠.

٤. نهج البلاغة: الخطبة ١.

وقال عليه السلام أيضاً:

«مؤلّف بين متعادياتها ومقارن بين متبايناتها، ومقرّب بين متباعداتها، مفرّق بين متدانياتها»[١] .

## ٤. تز و انتي تز مكان القوة والفعل

إنّ المتتبع للفلسفة الإسلامية يجد بوضوح كيف تتمتع هذه الفلسفة بالنضج في التعبير والدقة في الاصطلاح، وبالعمق في المطالب والتحقيق في التعاريف، فالفلاسفة الإسلاميون يطرحون مسألة «القوة» «والفعل» ويبحثون فيهما على وجه التفصيل معتقدين بأنّ الحركة تتم على أساس القوة والفعل .

فالبيضة الّتي طالما يتمثّل بها الماركسيون تتمتع بفعلية خاصة حيث إنّ لها صورة جوهرية محسوسة وملموسة لكلّ أحد، فانّ لها قشراً سميكاً في الخارج وجلدة رقيقة في الداخل، ومائعين أبيض وأصفر في بطنها، فهي إذن تتمتع بفعلية، بيد انّ فيها ـ مع ذلك ـ قوة (أو قابلية) أن تتبدّل إلى فعلية أُخرى وتقع في طريق التكامل، لكن لا مطلقاً، بل في إطار شرائط خاصة، فإذا حصلت تلكم الشرائط وتوفّرت تلكم الظروف تبدّلت تلك القوة (أي قوة أن تكون فرخاً) إلى فعلية أُخرى، بأن تصير البيضة فرخاً بالفعل، فالمادة بما انّها حاملة لقوة فعلية أُخرى إذا تحركت نحو الفعلية واتّجهت القوى والاستعدادات فيها نحو القابليات يتحقّق التكامل .

فما يسمّيه «هيجل» بـ «تز» يعادل الفعلية الأُولى، وما يسمّيه بـ «انتي تز» هو

١. نهج البلاغة: الخطبة ١٨٤ .

القوة والقابلية الموجودة في المادة، فإذا أُخذت القوة بالتبدّل إلى الفعلية سمّي ذلك «صراعاً» ونضالاً بين تزوانتي تز، وإذا حصلت وتحقّقت الفعلية الجديدة سمّي ذلك «سنتز».

فلم يأت «هيجل» وماركس وأشياعهما بأمر جديد إلّا تغيير الاصطلاح الدارج في الفلسفة إلى اصطلاح آخر بعيد عن الأذهان، غريب عن الأفهام.

والحاصل: انّ ما تسمّيه الماركسية بـ«تز وانتي تز» وتوهم الصراع بينهما و «سنتز» تنطبق على الفعلية والقوة، وأخذ القوة بالاتجاه نحو الكمال والفعلية الجديدة ليس إلّا.

فليس التكامل مبنياً على الصراع والتضاد كما صوّره هيجل، وخلفه ماركس وأنصارهما، بل هو مبني على أنّ في كلّ نوع من الأنواع المادّية قوة كمال آخر، وإمكان التبدّل إلى نوع آخر وما ربط هذا بالتناقض والتضاد؟!

نعم انّ القوة لا تتبدّل إلى الفعلية في كل الشرائط والظروف، بل لابدّ من توفّر شرائط خاصة حتّى تثبت تلك القوة وتبدّل إلى الفعلية الجديدة، وهذا أمر صرّحت به الفلسفة الإسلامية بوضوح.

### ٥. انتحار الماركسية بيدها

إنّ الأصل الّذي اعتمده «هيجل» في تفسير الظاهرة الكونية وجعله قانوناً عاماً لتفسير الكون لا يختص ـ حسب تصريحهم ـ بمورد دون آخر، ولا بموضوع دون موضوع، بل يعمّ جميع الأُمور الطبيعية والذهنية.

فهو يعتقد بأنّه يبعث من داخل كل واحد من هذه الأُمور ومن صميم

ذاته «ضد» يعارضه ويناضله، ويقع الصراع العنيف بين ذينيك الضدين إلى أن يغلب «الضد» على الأوّل ويتبدّل إلى شيء آخر، وموضوع جديد.

ولمّا كان هذا القانون يشمل في نظر «هيجل» وأتباعه كل شيء حتّى الأفكار الكلّية، والمناهج الفلسفية فانّ لنا أن نسأل الماركسية حينئذ:

هل يشمل هذا القانون «الفكر الماركسي» نفسه والأُصول الديالكتيكية نفسها أو لا؟

فإن أجاب بالإثبات، واعترف بأنّه توجد في بطن الفكر الماركسي، والأُصول الديالكتيكية فكرة أُخرى يضاددها ويصارعها من داخلها ومن ثم يقع الصراع بينه وبين هذه الأُصول حتّى يغلبها، ويقضي عليها، ويثبت خلافها أو أكمل منها، فانّ ذلك ينجر إلى انتحار الماركسية بيديها، إذ عندئذ تتحول الأُصول التي تعتمد عليها النظرية الماركسية في تفسير العالم إلى أضدادها، وهذا يعني بطلان هذه النظرية، وانهدام ما قامت عليه من القوانين والأُسس، فانّه إذا تحوّلت الأُصول الديالكتيكية إلى أضدادها تصير النتيجة تبدّل المادّية إلى الميتافيزيقية، والحركة إلى الجمود، والصراع إلى التوافق، إلى غير ذلك.

وإن أجاب بالنفي، وعدم شمول قانون صراع المتناقضات وتبدّل الشيء إلى ضده للأُصول الديالكتيكية كان ذلك نقضاً للقانون الّذي طلع به الماركسيون وخرقاً لقواعدهم الّتي يجب أن تعم ولا تتخصّص أو تتوقّف في نقطة.

وبعبارة أُخرى: ان صدق على «الفكر الماركسي» انّه «تز» وصدق على ما يبعث من داخله ويصارعه في صميم ذاته انّه «انتي تز» فما هو «سنتز» الّذي سيؤول إليه هذا الصراع، وينتهي إليه هذا النضال؟

فإن حاولوا استثناء «الفكر الماركسي» عن القانون لزم من ذلك نقض الأُصول الديالكتيكية وعدم شموليتها.

إنّ الماركسية ترى أنّ النظام الاشتراكي هو النظام الأفضل الذي ستتحول إليه جميع المجتمعات البشرية بعدما يقع في داخلها من الصراع والنضال بين البرجوازية ونقيضها ولنفترض انّ المجتمعات البشرية انتهت إلى مثل هذا النظام، ولكنّنا نتساءل: انّ الاشتراكية ستكون حينئذ بمثابة «تز» فما هو «انتي تز» الّذي ستفرزها الاشتراكية من داخلها، وما هو «سنتز» الّذي يجب ان تتبدّل إليه بعد الصراع؟ هل ستتوقف الحركة هنا وتنتهي مقولة تزوانتي‌تز وسنتز في هذه النقطة أم تستمر؟

فإن توقّفت ـ هنا ـ كان نقضاً للقاعدة الّتي ادّعى الماركسيون شموليتها وعموميتها لكلّ شيء ولكلّ فكر، وإن استمرت فما هو سنتزما بعد الاشتراكية؟

لقد كان على أتباع ماركس وأنصار مذهبه أن يجيبوا على جميع هذه التساؤلات المحرجة، ولكنّهم يمرون عليها كأن لم يسمعوا بها، فراراً من نتائجها السلبية على نظريتهم.

### ٦. التلاقي، التركيب، الانتاج

إنّ الماركسية تتصوّر انّ رحى التكامل وتولّد الأنواع الجديدة في عالم الطبيعة يدور حول الأُمور التالية:

١ـ وجود الشيء نفسه وتحقّقه بالذات.

٢ـ الصراع المنبعث من داخله.

٣ـ انتاج نوع جديد في ظل الصراع المذكور.

فعلى ذلك ـ هناك ـ أُمور ثلاثة يقوم التكامل على أساسها هي: وضع الشيء والصراع الداخلي، ثم تولد نوع جديد.

وهذه الأُطروحة ـ لو صحّت ـ في بعض الأمثلة والموارد الّتي يذكرها الماركسيون في مؤلفاتهم مثل قصة البيضة، والنواة فانّها لا تصحّ في كثير من الموارد الّتي يقوم التكامل فيها على أساس أُمور أُخرى.

فانّ أساس حصول الكيفيات الجديدة في كثير من الموارد مبنية على الأُمور التالية:

١ـ تلاقي الشيئين أو الأشياء.

٢ـ حصول التركيب بعد التلاقي.

٣ـ تولّد نوع جديد من هذا التلاقي.

ويمكن أن تلمس هذه الحقيقة في الأمثلة التالية الّتي امتلأت بها وبأمثالها كتب الكيمياويّين والاجتماعيين.

١. الماء مثلاً يحصل من تلاقي عنصري الأُوكسجين والهيدروجين تحت شرائط خاصة من الحرارة والضغط ثم التركيب والتمازج بينهما وثم يتولد شيء جديد هو الماء.

وكذا الملح فانّه يتحقّق بتلاقي عنصري الصوديوم والكلور، ثم التركيب بينهما تحت شرائط خاصة، ثم يتولد ما يسمّى بالملح.

وهكذا كل المركبات الكيمياوية فانّها تتألّف من تلاقي عنصرين أو أكثر

ثم التركيب والتمازج بينها، ثم يتولد شيء جديد .

فليس هاهنا أثر من تزوانتي تز والعبور من قناة الصراع للوصول إلى محطة «سنتز» .

٢. انّ الخلية البشرية الأُولى لا يتحقّق تواجدها وتكاملها على الأساس الّذي يصور الماركسيون بل تنشأ هذه الخلية من تلاقي حويمن الرجل مع بويضة الأُنثى ثم بعد التركيب والتمازج تتولد الخلية البشرية الحية .

وعلى هذا الأساس فانّ الأشياء في عالم المركبات الكيمياوية وفي مجال الخلية البشرية تتولد على أساس تلاقي العناصر المتنوعة والتركيب بينها، ثم حصول كيفية جديدة لا «الوضع» ثم «التصارع الداخلي» ثم «الإنتاج» أي تزوانتي تز وسنتز أو الإثبات ثم النفي ثم نفي النفي .

٣. انّ الذرة ـ كما يوضح لنا علم الذرة ـ لا تقصر عن ما ذكرناه في المركبات الكيمياوية، فلا نجد للمراحل الثلاث الّتي تدّعيها الماركسية أي أثر فيها، بل هناك ذرات تتوالف، وتدور حول محور واحد إلى أن تنفصل عن محورها، وتتركّب مع الذرات الأُخرى، وينشأ نوع جديد .

فالتكامل والتوالد في العالم بني على أساس التآلف والوئام والتمازج والتعاشق لا على أساس التنازع والنضال والتصارع، وكأنّ الفكرة الاجتماعية التي كانت تعتنقها الماركسية هي التي دفعتها إلى اختلاق مثل هذا التفسير في عالم الطبيعة والمادة مع أنّ كلّ من له إلمام بالعلوم الكيمياوية وعلم الأحياء يجد انّ أساس التكامل وتولد الأنواع والكيفيات الجديدة يقوم على أساس التجاذب لا على التخالف، على أساس الوفاق لا على أساس الصراع .

وما ذكرناه من الأمثلة ليس سوى نماذج واضحة في هذا المجال، ويمكن الوقوف على أمثلة ونماذج أكثر بالخوض في العلوم الطبيعية .

## ٧. الحركة في ظل عامل خارجي

تصرّ الماركسية على الزعم بأنّ التكامل يقوم على نهج خاص، وذلك هو انّ التكامل نتيجة عامل داخلي وهو «الصراع الداخلي» بين الشيء ونقيضه الذي ينجر إلى انقلابه إلى شيء آخر من دون تأثير أي عامل خارجي وتدخله وتأثيره وإذا رأى تدخل عامل خارجي في تحقّق التكامل سمّى ذلك بالشروط المساعدة لا العوامل المؤثرة، وبذلك يحاول الفرار من النقوض التي ترد عليه في هذا المجال .

غير انّ هذا النوع من التحليل يشبه رأي وتحليل من أغمض عينيه وتجاهل كيفية تحقّق التكامل في الموجودات الحية، وفي المجتمعات البشرية، فانّ الرشد والتكامل في هذه المجالات يتم دائماً في ظل عامل خارجي .

إنّ المعلومات الحديثة المتوفرة عن كيفية التحولات الحاصلة في عالم الكيمياء قد قضت على زعم الماركسية هذا، فانّها قد أثبتت انّ النظام المفتوح[1] لا يتكامل ولا يتحرك إلّا بتأثير عوامل خارجية .

فالنبات والحيوان والإنسان التي هي من قبيل الأنظمة المفتوحة لا تتكامل

١ . هناك نظامان في الأشياء المادية الطبيعية على غرار ما في الأدوات الصناعية: نظام مفتوح ونظام مغلق. فالنظام المغلق مثل اسطوانة الغاز حيث لا منفذ فيه، والنظام المفتوح مثل سخانة الماء في الحمام الذي له منفذ لخروج الماء كما له مدخل لدخول الماء فيه، ففي النظام المفتوح يستعيد الشيء ما فقده باستمرار بخلاف النظام المغلق .

إلّا عن طريق الاستعانة بالعوامل والمؤثرات الخارجية كالشمس والقمر، والهواء، وغيرها .

والأنظمة المفتوحة عبارة عن تلك الموجودات الّتي لها علاقات وروابط مع ما يقع خارج ذواتها، فهي تأخذ ما تحتاج إليه من الطاقات اللازمة، والمواد الغذائية من الخارج، ثم تمسك ما ينفعها، وتدفع الفاضل، والزائد .

فالخلية النباتية ـ مثلاً ـ غير مستغنية عن الخارج لتحقّق نموها ورشدها وتكاملها وانشطارها وهكذا غيرها .

وعلى هذا الأساس فانّ الفعاليات الحيوية رهن بتأثير وتدخل العوامل الخارجية، ولذلك نجد الأنظمة المغلقة المنطوية على نفسها كالبيضة ـ مثلاً ـ لا تتكامل ولا تتمتع بأيّة فعالية مادامت منغلقة على ذاتها، غير متّصلة بالعوامل والمؤثرات الخارجية .

فالشمس لكونها تتمتع بنظام مقفل منغلق لا تستعين بغيرها، ولا تستمد منه ما يجعلها في مسير التكامل، لا نرى فيها أي أثر للتكامل، بل هي سائرة نحو الشيخوخة والاهتراء ـ كما ثبت في القانون الثاني للديناميكا الحرارية ـ لأنّها تحتوي على طاقات محدودة تنفد شيئاً فشيئاً من دون أن تقدر على أن تعوض ما يزول بعوامل خارجية .

وبهذا تبيّن انّ التكامل ليس لأجل الصراع والنضال الداخلي من دون تأثير ودخالة عامل خارجي، بل هو لدخالة عامل خارجي .

نعم وجود «القابلية للتغيّر» في ذات الشيء كالحبة ـ مثلاً ـ شرط أساسي لتحقّق التكامل، إلّا انّ العامل المؤثر ليس هو القوة، والقابلية، بل هناك

عوامل خارجية كالشمس، فللشمس والمواد السكرية أثر خاص في تكامل الحبة إلى الثمرة.

وعلى ذلك فما ادّعته الماركسية من أنّ التكامل انّما هو نتيجة الصراع في جوهر الشيء وذاته تجاهل للعلّة الواقعية، وتنكر لتأثيرها، واسناد للأمر إلى ما له دخالة ضعيفة لا دخالة أساسية.

وعندما تطرح هذه الأسئلة على الماركسيين يجيبون بأنّ تأثير الشمس وغيرها من العوامل الخارجية مثل تأثير حرارة بدن الطير في تبدّل البيضة وتكاملها إلى فرخ، أي انّه شرط معد للتكامل وليس عاملاً مؤثراً.

وأنت خبير بأنّ القياس هنا، قياس مع الفارق فهل يمكن أن نعتبر تأثير التربة بما فيها من المواد الأوّلية والشمس والهواء والغازات الجوية في نمو الحبة وتكاملها إلى شجرة وثمرة من قبيل تأثير الطير الأُم في تفريخ البيضة.

فانّ العوامل المذكورة هي المكونة للأنواع بحيث ترجع الثمرة ـ في الحقيقة ـ إلى نفس تلك المواد.

### ٨. تكامل المجتمعات البشرية في ظل العامل الخارجي

إنّ المتتبع لأحوال المجتمعات البشرية وتاريخها يرى أنّ تبدّل نظام اجتماعي فيها إلى نظام اجتماعي آخر كان ولم يزل بتأثير وفعل عوامل خارجية، فانّ سقوط النظام الكسروي والقيصري في إيران والروم لم يكن إلّا بتأثير العامل الإسلامي لا بتأثير الصراعات الداخلية، كما أنّ سقوط الفراعنة وغيرها من النظم كان لأسباب خارجية مماثلة.

هذا في قديم الزمان، وأمّا في العصر الحاضر فانّ ما جرى ووقع في بلاد المنظومة الاشتراكية والشيوعية خير دليل على تأثير العامل الخارجي في قيام الأنظمة الاشتراكية والشيوعية فيها.

فانّ هذه الأنظمة قامت في هذه البلاد وانضمت هذه البلاد إلى قطب الاتحاد السوفيتي بسبب تدخل الاتحاد السوفيتي عسكرياً فيها بدليل انّها كانت لا تزال في دور الطفولة من حيث النظام الرأسمالي ولم يحن بعد وقت الانقلاب الشيوعي فيها.

إنّ النظام الشيوعي لم يقم في هذه البلاد بسبب التناقضات الداخلية بل بسبب التدخل العسكري السوفيتي فيها صريحاً وفي وضح النهار، وهي حقيقة لا يشك فيها من وقف على مجريات الأحداث في الساحة العالمية وما وقع في الحرب العالمية الأُولى والثانية.

وأفغانستان الجريحة والمحتلة من قبل القوات الروسية الغازية أحدث شاهد وأقوى برهان على مثل هذا الأمر.

### ٩. القوى المتنوعة تكمل بعضها بعضاً

إنّ الأصل الماركسي في التناقض يقوم على أساس (أو بالأحرى على تصور) انّ القوى المختلفة المتنوعة ينفي بعضها بعضاً، فيتبدّل الشيء عبر هذا التخاصم إلى نوع جديد، مع أنّ الواقع في عالم الخارج يكشف لنا عن أنّ القوى المتضادة تكمل بعضها بعضاً، وتعدل بعضها الآخر، لا انّ البعض يفني الآخر ويقضي عليه بالمرة، ويحلّ محلّه كاملا.

ونمثّل لهذه الحقيقة بالإنسان الّذي نعرفه أكثر من غيره من الكائنات .

فالإنسان ينطوي ـ كما نعرف ـ على سلسلة من الغرائز السفلى، وسلسلة اخرى من الغرائز العليا .

والغرائز السفلى كالشهوة، وحب الذات وحب المال، والغضب، وما شاكل ذلك تجره إلى الانسياق نحو الميول الجنسية، وتحصيل الجاه والمقام من أي طريق اتّفق .

وهذا النوع من الغرائز يشكّل قسماً من جانبه الروحي، ولا شك في أنّها مفيدة بل وضرورية لحياته وبقائه، إذ لولاها لانقرض النوع الإنساني، واستحال استمرار الحياة البشرية.

غير انّ الكيان البشري ينطوي كما قلنا على غرائز عالية في قبال تلك الغرائز، كالميل إلى الحق والرغبة في العدل، وحب الآخرين، وتعشق الكمال والجمال وغير ذلك وهي غرائز عجنت بحقيقة الإنسان وطبيعته وجوهره عجناً لا ينفك عنه .

فلكلّ هذه الغرائز دخالة كاملة في تكوين شخصية الإنسان الكاملة بحيث لو فقد واحدة منها لأصبح إنساناً ناقصاً .

غير انّ هذه الغرائز لا تفني شيئاً من الغرائز الأُخرى بل تعدلها، وتجعلها في حجمها المناسب ومسارها الصحيح، وبالتالي ينشأ من تلاقي هذه الغرائز السافلة وتلك الغرائز العالية وتركيبها الإنسان الكامل المعتدل في خلقه ومواقفه، السوي في عقله وشخصيته .

وعلى ذلك لا يصحّ ما يقوله الماركسيون من أنّ تكامل الشيء ناشئ من الصراع الداخلي في جوهر الأشياء عامة ومن نفي الثاني للأوّل بل الحقيقة الساطعة هي انّ القوى المختلفة المتنوعة يكمل بعضها بعضاً، ويعدل بعضها الآخر.

## ١٠. دور الغرائز في بناء وتكامل الحضارة

تعتمد الماركسية في تفسيرها للكون، ولما يقع في المجتمعات البشرية من تحوّلات، على مبدأ «الصراع الطبقي الداخلي»، فتزعم انّ ذلك الصراع هو العامل الوحيد في بناء المجتمع البشري وحضارته العلمية والأخلاقية والفنية ولكنها غفلت عن ان الصراع الطبقي ـ على فرض تأثيره ـ ليس الا أحد العوامل في هذا المجال، فثمة عوامل أُخرى لا يقصر تأثيرها عن تأثير عامل الصراع الطبقي الداخلي إن لم تكن أقوى منه، وهي عوامل روحية موجودة في النفوس الإنسانية قاطبة، وقد كشف عنها علماء النفس في بحوثهم ودراساتهم عن الشخصية الإنسانية، وهي عبارة عن:

١. غريزة حب الاستطلاع.

٢. غريزة حب الخير.

٣. غريزة حب الجمال.

٤. غريزة التديّن.

ولقد كان لكلّ واحد من هذه الغرائز أثره البالغ في انتعاش الحضارة الإنسانية وتقدّمها، ونموها في مختلف الأبعاد.

فقد تجلّى «حب الاستطلاع» الّذي يتمتع بـه كـل إنسـان فـي الأبـحاث والدراسات وتأليف الكتب والتحقيقات العـلمية، وتـحت تأثـير هـذه الغـريزة ظـهرت العـلوم، وانـطلق المكـتشفون والمـخترعون يـدرسون، ويـبحثون، ويتعمّقون في الظواهر الطبيعية، ولا يحدوهم ـ في ذلك ـ إلّا حب الاستطلاع والاطّلاع على الحقائق، والوقوف على الأسرار، متحمّلين في هذا السبيل كـلّ عناء، وتعب .

وقد تجلّت غـريزة «حب الخير» فـي الأعـمال الخـيرية مـثل تأسـيس الجـمعيات الخـيرية، وتشـييد المـؤسسات الإنسـانية وتـقديم الخـدمات والمساعدات المجانية للمحتاجين وغير ذلك. كما أنّ على أثر هذه الغريزة مال الإنسان إلى كلّ نبيلة، وكره كل رذيلة، وأحب كل إنسان طيب وكره كل إنسان شرير، بل وظهرت القيم الأخلاقية الّتي لها آثار كبيرة وعظيمة في بناء المجتمع الإنساني السليم .

وتجلّت غريزة «حب الجمال» في الأعمال الفنية الرائعة، وعلى أثر هذه الغريزة ظهرت المعماريات الأنيقة، وأنواع الفنون الجميلة، والإبداعية.

وتجلّت غريزة «التدّين» فـي ظـهور كـلّ مـظاهر التـعبّد والخشـوع لله، وأُقيمت ـ على أثر هذه الغريزة ـ المعابد وشيّدت الهيا كل، وأُنشدت القصائد الدينية، بل وكان لهذه الغريزة تأثير كبير في وقوع الانتفاضات الشعبية العظيمة .

ولم ينحصر ظهور كل هذه التجلّيات المتنوّعة لتلك الغرائز بمنطقة دون أُخرى، أو جماعة بشرية دون جماعة بشرية ثانية، بل نجدها في كل دورة من أدوار التاريخ البشـري، وكـلّ نـقطة مـن نـقاط الأرض حـطت للإنسـان فـيها

قدم، وليس ذلك إلّا لملازمة مبادئها (وهي تلك الغرائز الأصيلة الاربع) للإنسان دائماً وأبداً .

إنّ لكلّ واحد من هذه الغرائز أثراً بالغاً في بناء جانب من جوانب الحضارة الإنسانية وتحقّق تطور عظيم وعميق في ناحية من نواحي الحياة البشرية.

وهي بالتالي متعاونة فيما بينها لبناء الحضارة الإنسانية فهي أشبه بفنيّين من ذوي الاختصاصات المختلفة الذين يتعاونون لبناء قصر جميل المنظر، منسق الأركان .

فما أتفه قول ماركس بأنّ «الصراع الطبقي» هو العامل الوحيد والأساسي لجميع التطورات والتحوّلات الاجتماعية والفلسفية والفنية والعلمية وغيرها، فهذا الكلام أشبه بمن يريد تفسير زلزال عظيم بهبوط صخرة من قمة جبل .

## ١١. الأسباب المتنوّعة للتحوّلات الاجتماعية

تصر الماركسية على أن تفسر جميع التحولات الاجتماعية في الحياة الإنسانية وكلّ تغيير لنظام اجتماعي إلى نظام اجتماعي آخر بالأصل الديالكتيكي المزعوم وهو: «الصراع الطبقي» في حين أنّ ما وقع، أويقع، في حياة البشر من تحولات وتطورات لها مناشئ وعوامل أُخرى غير ما ذكروه.

وتوضيح ذلك: انّ التحوّلات المؤدّية ـ في الأغلب ـ إلى تأسيس الأنظمة السياسية أو تغيّرها تتنوّع إلى ثلاثة أنواع:

**النوع الأوّل:** ما يقع بواسطة بعض الطغاة الذين يعمدون إلى التوسّل بكلّ وسيلة وحيلة للحصول على السلطة على الناس بحجة انّهم أولى من غيرهم بالحكم والسلطان، لما يتمتّعون به من قوة ومال وعشيرة، فلا يدفعهم إلى إيجاد مثل هذه الأوضاع إلّا دافع حب الجاه والمنصب، وحب الذات، والشهوة وهم بالوصول إلى مآربهم ومطامعهم في الحكم والسلطان يرضون رغبتهم، ويشبعون جوعهم إلى السلطة، ويروون عطشهم إلى الشهوة والشهرة.

ويوجد في مقابل هذا الفريق فريقان آخران:

**الفريق الأوّل:** المحرومون المسلوبو الحقوق الذين ينهضون في وجه الحكام، ويثورون على أنظمتهم السائدة لإنقاذ حقوقهم، ودفع الحرمان عن أنفسهم، ويقع التصارع والتنازع بينهم وبين تلك الأجهزة الحاكمة، وينتهي أحياناً بانتصار المحرومين، وأحياناً بهزيمتهم، لقوة الحكام وضعف وسائل المحرومين، وهذا هو النوع الثاني من التحولات الاجتماعية التي لها عامل آخر يختلف عن النوع الأوّل.

وفي هذا النوع يكون للعامل الاقتصادي دور بارز في اشتعال الثورات وقيام الكادحين من العمّال والفلاحين وغيرهم من المحرومين في وجه الحكام وأرباب السلطة والمال والعمل.

**الفريق الثاني وهم:** الذين لا تدفعهم إلى مقاومة الحكّام، والثورة على الأنظمة القائمة، إلّا الدوافع الإنسانية النبيلة مثل حب العدل والحق وحب

النوع الإنساني والرحمة وغيرها من الغرائز الإنسانية العالية[1]، فهم يندفعون ـ تحت تأثير هذه الدوافع ـ إلى الثورة على الحكام الجائرين الذين يجورون ويظلمون، وينهبون الثروات، ويهدرون كرامة الإنسان دون أن يكونوا في ثوراتهم ودعواتهم مدفوعين بأي دافع شخصي، ودون أن تكون نهضتهم لتحقيق أي مكسب لأنفسهم.

ويتألّف هذا الفريق في الأغلب من الأنبياء العظام ومن سار على نهجهم من العلماء والمصلحين.

فهذا هو النبي العظيم «إبراهيم الخليل» ينهض في وجه «نمرود» لأنّه تمرّد وتفرعن واتّخذ عباد الله خولاً، ومال الله دولاً، وعاث في الأرض فساداً.

وهذا هو النبي العظيم «موسى الكليم» ينهض في وجه فرعون، لأنّه عبّد الناس، واستغلّهم، وقتل الرجال واستحيا النساء، واستضعف شعبه، وعلا وطغى في الأرض.

وهذا هو رسول الله ﷺ خاتم النبيّين وهو من أعز قبيلة في العرب، وهو تلك الشخصية المكرمة المحترمة يقوم في وجه الأصنام وأصحابها، ويثور على طغاة مكة بل وكلّ الطغاة والمستكبرين حاملاً إلى البشرية جمعاء، رسالة الإسلام الإلهية التي هي رسالة التحرير والخلاص، والسعادة والفلاح.

وقد تحمل جميع هؤلاء الرسل العظام في طريق دعوتهم وقيامهم أشد أنواع الأذى والعذاب من قومهم والطغاة في عصورهم دون أن يدفعهم إلى ذلك

١. هذا إذا لم نأخذ في الاعتبار التكليف الإلهي لهم.

أي دافع غير الدافع الإنساني والمسؤولية الإلهية الملقاة على عاتقهم، ومن دون أن يكون الدافع لهم هو تعرض مصالحهم الشخصية للخطر، بل كان العامل المؤثر هو المسؤولية الّتي تحمّلوها من جانب الله أوّلاً، ومن جانب ضمائرهم ثانياً، ولهذا نرى المجاهدين المسلمين في صدر الإسلام عندما سئلوا عن علة إقدامهم على فتح إيران أجابوا قائلين:

«الله جاء بنا وهو بعثنا لنخرج العباد من عبادة العباد إلى عبادة الله، ولنخرج من يشاء من عباده من ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام»[1].

وهكذا لا يندفع هذا الفريق إلى مكافحة الأنظمة السائدة وإحلال أنظمة أُخرى مكانها إلّا بدافع إنساني وإلهي لا اقتصادي وطبقي.

إذن فالأسباب الداعية إلى الثورة، والباعثة على مكافحة الحكام، وقلب الأنظمة وبناء مجتمع إنساني جديد لا تنحصر في ما ذكرته الماركسية من الصراع الطبقي والتناقضات الاجتماعية بل هي:

إمّا العامل النفسي المنحرف المتمثل في حب الذات والمال، والشهرة، والسلطان.

وإمّا العامل الأخلاقي والروحي المتمثّل في غريزة حب العدل والقسط، والرحمة على البشر، أو المسؤولية الإلهية المتمثّلة في الرسالات السماوية.

ولا يمكن مع ذلك إنكار أن للعامل الاقتصادي والاختلاف الطبقي دوراً في وقوع طائفة من التحوّلات وليس جميعها.

---

١. الكامل لابن الأثير: ١ / ٣١٩ – ٣٢٠.

## ١٢. دور الصراع الداخلي في ظهور التنوعات

إنّ الهدف من طرح قانون «الصراع الطبقي» في المادية الديالكتيكية هو تفسير ما للكون من الكمالات والفعليات، من هذا الطريق وبالتالي ادّعاء انّ للصراع والتناقض دور البناء والخلاقية في الطبيعة، فكلّ ما يبدو للعيان في الطبيعة من الكمال والتنوع ناشئ من التضاد والصراع الداخلي، فهو بمنزلة العلة الفاعلية (أي معطي الوجود) في الفلسفة الإلهية. وهنا لا بد لنا من الوقوف على حقيقة الحال في هذه المسألة، والوقوف على مدى دور التضاد والصراع الداخلي في ظهور الأنواع والكمالات في صفحة الطبيعة، فنقول:

لا شك انّ للتضاد دوراً هاماً في الأمرين التاليين:

١. حدوث جمال الطبيعة وتنوّعها، فلولا وجود عناصر مختلفة، وطاقات متنوّعة في الكون والطبيعة لم يكن من الجمال المشهود الآن أي أثر أو خبر، أي لو كان في العالم عنصر واحد أو طاقة واحدة لبقي العالم على صورته البسيطة البدائية.

٢. إزالة الفعليات السابقة ومحوها وتجريد المادة عن الفعلية الأُولى، وهذا هوالمشاهد في التضاد الخارجي بلا إشكال، فلو لم يكن للنار ضد من الماء أوالريح أوغيره لبقيت المادة أسيرة في قبضة الصورة السابقة، غير انّ ورود الضد عليه أوجب انخلاع المادة عن الصورة السابقة ومثله التضاد الداخلي ليس له إلّا خلع المادة من الفعلية السابقة، فالبيضة ـ حسب فرض ماركس ـ بما انّها تحتوي على تناقض داخلي، فانّ هذا التناقض والصراع يوجب تحرير مادتها عن الصورة السابقة.

غير انّ الماركسية تدّعي أمراً زائداً على هذا، وهو دور الخلاقية للصراع والتناقض، وهذا ما نبحثه في المقطع التالي:

### ١٣. هل للتضاد دور الخلاقية للفعليات؟

إنّ الماركسية تدّعي انّ للتضاد دوراً آخر مضافاً إلى هذين الأمرين وهو دور الخلاقية، وإليك تحليل هذه النقطة من فلسفتهم فنقول:

إنّ الماركسية تصر على أنّ للتضاد الداخلي دور الخلاقية بمعنى انّه هوالسبب في ظهور الفعليات والكمالات الجديدة، وانّ للتضاد والتصارع الداخلي أثراً مباشراً في إزالة ومحو صورة البيضة عن مادتها ثم إفاضة صورة الفرخ على تلك المادة فهو إذن، بمنزلة العلّة الفاعلية عند الإلهيين.

والسؤال المطروح هنا هو: بأيّ دليل جنح ماركس وأنصاره إلى هذا الرأي، وأعطوا للتضاد الداخلي مثل هذه المنزلة، أعني: دور الخلاقية بمعنى إيجاد الصورة الجديدة، والكيف الجديد .

أوليس ذلك لأنّ الماركسيّين لا يرون لظهور الصور والفعليات الجديدة علّة أُخرى .

أجل انّ دافع الماركسية إلى اتّخاذ مثل هذه الفكرة ليس إلّا اتّخاذها لموقف مسبق في تحليل الظاهرة الكونية وفعلياتها، فانّها إذ اتّخذت المادة أصلاً، وأنكرت وجود كل العوالم غير المادية، نظرت إلى العالم من زاوية هذه الفكرة الخاصة فلم تجد ما يصلح لإسناد ظهور الفعليات إليه غير «الصراع والتناقض الداخلي» في جوهر الأشياء فاعتبرته علّة مفيضة للفعليات وسبباً

بنّاءً للكمالات، فأقامته مقام العلّة الفاعلية في الفلسفة الإلهية.

ترى هل يصحّ لمن يحاول تفسير الكون بموضوعية وجدية أن يعتمد على مثل هذه الفكرة الّتي لا دليل له عليها سوى الموقف المسبق؟!

وها نحن نلفت نظر القارئ إلى أمرين لإثبات عدم كفاية التضاد الداخلي لظهور ما في الكون من الحركات والتنوعات والتوجه نحو الكمال تاركين التفصيل إلى محلّه:

**الأوّل:** انّ المادة ـ في حركاتها ـ تتوارد عليها فعليات جديدة ليست من سنخ المادة، كالشعور والإدراك والمشاعر النفسانية الّتي برهن العلماء في الفلسفة الإسلامية على تجردها عن المادة، فما هو العلّة لظهور هذه الكمالات في المادة؟ وهل يمكن أن نعتبر «الصراع الداخلي» علة لظهور الأرواح والنفوس والحالات الروحية والنفسانية[1]؟ والمادّي وإن كان ينكر كلّ شيء يتصوّر وراء المادة، إلّا انّه لا قيمة لإنكاره بعد إطباق الأدلّة الفلسفية والتجارب العلمية على وجود تلك العوالم والحقائق في ماوراء الطبيعة والمادة.

**الثاني:** انّه سيوافيك في مبحث «الحركة الجوهرية» انّ الحركة ليست جارية في سطوح الأجسام، وظواهر الطبيعة وقشورها، بل هي نافذة إلى أعماقها وصميم جوهرها، فالكون بأعراضه وجواهره متحرك غير ساكن، وما هو متحرك ذاتاً وجوهراً يجب أن يكون له محرك من غير نفسه، إذ لا يمكن أن يكون ذلك المحرك هو نفسها، لأنّه يستحيل أن يكون الشيء المتحرك محركاً لنفسه، لأنّ

---

١. وقد عرفت بعض الأدلّة على تجرّد الروح عن المادّة فلاحظ ص ٤٣٣ وما بعدها من هذا الكتاب.

الحركة من مقولة «الانفعال»، والمحركية من قبيل «الفعل»، وهما لا يجتمعان في شيء واحد، لأنّ ملاك الأوّل هو: الفاقدية والأخذية، وملاك الآخر هو: المالكية والإعطائية، ومن هنا يكون إقامة «التضاد الداخلي» مكان العلّة الفاعلية أشبه بالهزل.

بل سيوافيك انّ معنى الحركة الجوهرية ونتيجتها فوق هذا الّذي ذكرناه من كون المادة متحرّكة ومحتاجة إلى المحرك، بل انّ معنى الحركة في الجوهر هو كون الطّبيعة ذات وجود سيّال مستمر ونابع كنبعان الماء من منبعه، وجريان الزمان وتصرّمه، فعالم المادة ـ على ذلك ـ أشبه شيء[1] بالوجود والتحقّق من جانب والانعدام والفناء من جانب آخر، وما هذا شأنه يحتاج إلى علّة فاعلية تضفي عليه الوجود في كل آن وحين[2].

## ١٤. الأُصول الديالكتيكية لا تستلزم الإلحاد

إنّ الأُصول الديالكتيكية الّتي طرحها الفيلسوف الألماني «هيجل» لم يهدف من ورائها الإلحاد، وإنكار العوالم الغيبية وراء المادة، ولكن تلميذه «فورباخ» هو الّذي استنتج منها «الإلحاد» ورتب عليها انكار الخالق حيث تصوّر انّ العالم بما فيه من «الصراع الداخلي» وانّ المادة بما تحتوي من الجدلية

---

١. انّما عبّرنا بقولنا أشبه لأنّ الطبيعة المتصرّمة الماضية وان كانت غير موجودة في القطعة اللاحقة غير انّها موجودة في ظرفها ومحلها، ولا يمكن سلب الواقعية عن شيء بعد تحقّقه في ظرفه بنحو الإطلاق، ولأجل ذلك يقول الإلهيّون «المتدّرجات في وعاء الزمان مجتمعات في وعاء الدهر».

٢. وسيوافيك تفصيل هذا البحث عند دراسة الأصل الثاني من الأُصول الديالكتيكية وهو «الحركة».

والتضاد يمكن أن يفسّر تحوّل المادة وتكاملها من جانب نفسها، ومن دون الحاجة إلى أي عامل خارجي!! مع أنّ الإلهي والمادي سواء تجاه هذه الأُصول، فلا الاعتقاد بالعوالم الغيبية ووجود الخالق يستلزم نفي هذه الاصول، ولا إثبات هذه الأُصول يستلزم نفي تلك العوالم الغيبية.

فإنّ هذه الأُصول ـ على فرض ثبوتها ـ لا تتجاوز عن كشف قوانين وأنظمة في الطبيعة تنجر إلى ظهور تنوّعات، وكمالات في المادة.

فليس وجود هذه الأُصول في عالم المادة والطبيعة دليلاً على عدم وجود يد غيبية وراء العالم المادي، أوجدت فيه هذه القوانين، وأرست فيه هذه السنن.

فانّ الأُصول الديالكتيكية الأربعة لا تتجاوز عن كونها شرحاً وتوضيحاً للنظام السائد في داخل المادة، فهي مثل آلاف القوانين والسنن المكتشفة بواسطة العلماء والاختصاصيّين في دراسة الطبيعة وغيرها، أوليس هذا النظام وهذه السنن تدلّ على أنّ هناك وراء هذا الكون قوة عليا شاعرة عاقلة قد أرست هذه الأُصول والقوانين والسنن، وأودعت في المادة هذا النظام الخاص دون غيره، إذ أنّ انفجار المادّة كان من المستحيل ـ لو تمّ عفوياً وبدون تدبير علوي ـ أن يكون مولّداً لتلك الأُصول.

هذه هي أبرز النقاط والمآخذ على هذا الأصل (وهو صراع المتناقضات) وتفسير تنوعات الطبيعة بها، وثمة مآخذ أُخرى كثيرة أعرضنا عن ذكرها هنا.

أُسس المادية الديالكتيكية

الأصل الثاني

# حركة المادّة

ومفاد هذا الأصل هو أن كلّ شيء في هذا الكون خاضع للتطور والصيرورة، أي انّ كلّ شيء يتحرك ويتبدّل في هذا الكون من أصغر الصغيريات الأوّلية إلى الكواكب والمجموعات النجمية الهائلة، ويدّعي أصحاب الديالكتيك انّهم وحدهم الذين يعتبرون الطبيعة حالة حركة وتغيّر دائمين.

قال «ستالين»: «إنّ الديالكتيك خلافاً للميتافيزيقية لا يعتبر الطبيعة حالة سكون وجمود، حالة ركود واستقرار، بل يعتبرها حالة حركة وتغير دائمين، حالة تجدّد وتطوّر لا ينقطعان، ففيها دائماً شيء يولد، ويتطور، وشيء ينحل، ويضمحل، لهذا تريد الطريقة الديالكتيكية أن لا يكتفى بالنظر إلى الحوادث من حيث علاقات بعضها ببعض، ومن حيث تكييف بعضها لبعض بصورة متقابلة، بل أن ينظر إليها أيضاً من حيث حركتها، من حيث تغيّرها وتطوّرها، من حيث ظهورها واختفائها»[1].

---

١ . المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ٧ .

وقال «انجلز»: «ينبغي أن لا ننظر إلى العالم وكأنّه مركب من أشياء ناجزة، بل ينبغي أن ننظر إليه وكأنّه مركب في أدمغتنا. انّ هذا المرور ينم عن تغيّر لا ينقطع من الصيرورة والانحلال، حيث يشرق نهار التقدّم في النهاية، رغم جميع الصدف الظاهرة والعودات الموقتة إلى الوراء».(١)

وقال مؤلّفو كتاب المادّية الديالكتيكية في شرح هذا الأصل في الصفحة ٩٠:

كلّ شيء يتحرّك ويتبدّل في هذا العالم (من أصغر الصغيريات الأوّلية إلى الكواكب والمجموعات النجمية الهائلة) .وفي الكائنات الحية يحدث تبادل مستمر للمواد، انّها تتفاعل مع الوسط المحيط بها، والأرض الّتي تعيش عليها تدور حول محورها وتتم دوارنها حول الشمس، والشمس ذاتها ليست ثابتة، انّها تسبح مع مجموعتها الكوكبية الدائرة حولها، في الفضاء الكوني، والكيان الّذي تتألف منه الشمس يشبه الإعصار الناري الهائج الجامع باستمرار. كل جسم يتكوّن من ذرات تتحرّك باستمرار، وكلّ ذرة تعجّ بالحركة الداخلية .

ففي الغشاء الخارجي للذرّات تتحرك الالكترونات، أمّا في النواة فتتحرك البروتونات والنترونات بسرعة كبيرة.. وحركتها لا تقتصر على مجرد الانتقال من نقطة إلى أُخرى في النواة، بل تشمل كذلك تحول بعضها إلى بعضها الآخر بذبذبات مذهلة .

إنّ الحركة ليست حالة عرضية للمادة، وليست شيئاً ما منفصلاً عن

١ . هذه هي الديالكتيكية: ٩٧ ـ ٩٨ .

الخصائص الأساسية للأجسام المادية، وليست شيئاً ما خارجياً بالنسبة إليها، والأشياء لا تكون في الحال التي هي عليه إلّا بفضل الحركة الملازمة لها، فالمجموعة الشمسية لا تبدو جسماً مادياً نوعياً إلّا لأنّ جميع الكواكب الّتي تشكّلها تتّسم بحركة معينة، ملازمة لكلّ كوكب منها».

## نظرة عابرة إلى ناموس الحركة

إنّ حركة المادة ليست أمراً اكتشفه «ماركس» «وانجلز» وسبقا فيها الآخرين، بل هي حقيقة ساطعة يقف عليها كل إنسان مدرك، تعامل مع الطبيعة منذ طفولته وإلى آخر لحظة في حياته.

فالفلاح ـ مثلاً ـ يرى كيف انّ البذرة الّتي يدفنها في التربة تتفتح ثم تنبت ثم تصبح شجيرة، ثم شجرة كاملة مثمرة، وبالتالي يرى ـ بعينيه ـ كيف تطرأ عليها الحركات التطورية المتتالية، وتتحول من حال إلى حال، ومن شكل إلى آخر.

بل الإنسان إذا لاحظ نفسه، رأى بأُمّ عينيه كيف تتوارد عليها التطورات والتحولات المستمرة من طفولة إلى شباب إلى كمال ثم إلى شيخوخة.

وبهذا يتبيّن انّ ما زعمه «ستالين» من أنّ الحركة التطورية حقيقة لا يدركها إلّا المادّي خاصة، وانّ الإلهيّين الميتافيزيقيّين ينظرون إلى الكون على أنّه شيء جامد وساكن لا حراك فيه محض كذب وافتراء على الإلهيّين.

ولاغرو فهذا هو دأب الماركسيّين الذين يتبعون الأصل الميكافيلي

القائل «الغاية تبرر الوسيلة»، فانّهم لم يكذبوا في هذا المقام فقط، بل غالطوا وكذبوا في بقية أُصولهم، حيث ادّعوا بأنّهم هم الذين اكتشفوها في حين نجدلها أبحاثاً في الفلسفة الإغريقية، كما نجد انّ الفلاسفة الإسلاميّين القدامى قد ذكروا هذه الأُصول وبحثوا فيها في مؤلّفاتهم وبيّنوها بأفضل بيان.

فها هو الفيلسوف الإغريقي «أرسطو» قد استدلّ على وجود الخالق الصانع بـ: «الحركة» الموجودة في الطبيعة، وقال بأنّ كلّ حركة لابدّ لها من محرّك غير متحرّك، وقد عرف هذا البرهان باسمه في ما بعد، ونقل عنه في المؤلّفات الفلسفية[1].

ومع ذلك كيف يدّعي الماركسيون انّهم هم الذين وقفوا على قانون الحركة، ولم يسبقهم إليه أحد؟!!

كيف يدعون ذلك وهاهو الفيلسوف الإسلامي الكبير «ابن سينا» والفيلسوف الإلهي «صدر الدين الشيرازي» قد بحثا مسألة الحركة بتفصيل يقف عليه كل من راجع كتابي «الشفاء» لابن سينا و«الأسفار» للشيرازي، إلى غيرهما من كبار الفلاسفة والمتكلّمين في كتبهم؟!

---

١. وقد عزا ابن سينا الاستدلال بالحركة على الصانع إلى الطبيعيّين حيث قال في ص ٦٦ من ج ٣ من الأسفار: «والحكماء الطبيعيّون أيضاً يستدلّون بوجود الحركة على محرك، وبامتناع اتّصال المحركات لا إلى نهاية، على وجود محرك أوّل غير متحرك ثم يستدلّون من ذلك على وجود مبدأ أوّل».

وقال الحكيم السبزواري في منظومته الفلسفية ص ١٤٧:

ثم الطبيعي طريق الحركة ... يأخذ للحق سبيلاً سلكه

وراجع الأسفار لصدر الدين الشيرازي: ٦ / ٤٢ ـ ٤٣.

بل صرّح القرآن بوجود الحركة الذاتية[1] في الطبيعة حيث قال الله سبحانه:

﴿وَ تَرى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾[2].

وقال تعالى عن تطوّر السماء وتكاملها من الغازات إلى ما هي عليه الآن:

﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[3].

كما أنّه سبحانه وتعالى صرّح بوجود هذه الحركة في الكائن البشري حيث يستعرض مراحل تخلّقه مذ كان نطفة وإلى أن يصير إنساناً كاملا.

إذ يقول سبحانه:

﴿وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[4].

أفبعد هذه التصريحات بوجود الحركة في كل جوانب الكون من الذرة

---

١. المراد من هذه الحركة هو الحركة في ذات الشيء لا في اعراضه وأطواره، وهذا هو ما يسمّونه بالحركة الجوهرية التي سيأتي بيانها مفصلاً عمّا قريب.

٢. النمل: ٨٨.

٣. فصّلت: ١١.

٤. المؤمنون: ١٢ ـ ١٤.

إلى المجرّة في القرآن الكريم ومؤلّفات الإلهيّين العظام يصحّ أو يجوز لستالين ورفاقه ان يتّهموا الإلهيّين بإنكار الحركة في الطبيعة والادّعاء بأنّ الميتافيزيقيّين يعتقدون بأنّ الطبيعة جامدة يخيّم عليها السكون وكلّ شيء فيها ثابت لا يتغيّر ولا يتبدّل وجميع هذه الدلائل تدلّ على أنّهم صرّحوا بها قبل أن يجد ماركس طريقه إلى الحياة.

نعم هناك مسائل في هذا الصعيد ربّما غفل عنها المادّيون أو أسدلوا عليها ستاراً من الإهمال والإغفال لابد من الإشارة إليها، وإلّا فنفس الأصل، أعني: أصل «حركة التطور»، أمر مسلّم بين الفلاسفة الإسلاميّين عامة.

وإليك هذه الأُمور واحداً تلو الآخر:



## أوّلاً: ما هي حقيقة الحركة؟

لقد عرّفت الحركة بتعاريف مختلفة أسدّها وأصحّها هو ما جاء في الفلسفة الإسلامية والإلهية من أنّ الحركة عبارة عن «خروج الشيء من القوة إلى الفعل على سبيل التدرج» والقوة عبارة عن إمكان الشيء وقابلية وجوده والفعل عبارة عن وجوده حقيقة.

فهذا التعريف يشمل كل أنواع الحركة: الجوهرية منها والعرضية وحتّى المكانية (الانتقالية) فانّ نواة البرتقال تنطوي على قابلية خاصة، وهي قابلية أن تكون شجرة في المستقبل، فإذا وقعت تحت التراب تحوّلت تلك القابلية إلى الفعلية وبالتدريج تخرج من القوة إلى الفعل.

وكذا الخلية الإنسانية لها قابلية أن تتحول إلى إنسان كامل، فإذا تحركت هذه الأشياء نحو تحقّق ما تنطوي عليه من الاستعدادات والقابليات فانّها تكون ـ بالحركة ـ خارجة من القوة إلى الفعل ومن القابلية للشيء إلى الوجود الحقيقي له.

وهذا التعريف كما يصدق على الحركة الجوهرية للأشياء يصدق ـ أيضاً ـ على الحركات الانتقالية فانّ الجسم المتحرك في مكان، له قابلية الانتقال إلى مكان آخر، فإذا أخذ بالحركة فقد أصبح بصدد أن تصير تلك القوة والقابلية إلى الفعل، ولو بعامل خارجي.

وعلى هذا فانّ التعريف الّذي ذكره الإلهيون يشمل كل أقسام الحركة الّتي سنبيّنها في المستقبل.

وربما عرّفت الحركة في بعض الكتب بأنّها عبارة عن «كون الجسم في مكان بعد كونه في مكان آخر» أو ما يقرب من ذلك مثل «كون الشيء بين المبدأ والمنتهى» وما أشبه ذلك، ولكن هذا التعريف لا يشمل إلّا الحركة الانتقالية وان كان التعريف الأخير أفضل من الأوّل[1].

إلّا أنّ التعريف الجامع الشامل لعامّة أنواع الحركة هو ما ذكرناه.



١. ولكنّه يشمل الحركة التوسطية دون الحركة القطعية، والفرق بين الحركتين واضح لمن له إلمام بالفلسفة الإسلامية وعندنا أنّ الحركة الواقعية هي القطعية، وأمّا التوسطية فهي أمر انتزاعي على خلاف ما ذهب إليه الحكيم السبزواري، وما ذكرناه هو المأخوذ ممّا حقّقه الحكيم صدر المتألّهين.

## ثانياً : الحركة قانون عام في المادة

إنّ الحركة الّتي صرّح بها الفلاسفة الإلهيّون والأغارقة، ولم نجد لها منكراً إلّا ما نقل عن زينون[1] أصل عام في عالم المادة خاصة، لا في عالم الوجود بأسره لأنّ الوجود أعم من المادة .

فلو كانت المادة ملازمة للحركة لم يعن ذلك انّ الحركة تعمّ كلّ ما في الوجود، ولأجل ذلك نجد الفلاسفة الإلهيّين مع اعتقادهم بالحركة لا يقولون بشمولها لعامّة ما في الوجود. بل يقصرونها على «المادة» فحسب، وما ينقل عن

١ . وهو الذي أنكر وجود الحركة ـ أيّ التغيّرات المتسلسلة المتلاحقة السيّالة ـ وزعم انّ كلّ ما يسمّى بالحركة، انّما هو من قبيل الأُمور الدفعية الآنية المنفصلة بعضها عن بعض ـ حقيقة ـ وإن كانت حسب الحسّ أُموراً متّصلة، حتّى أنّه أكّد على أنّ حركة المسافر من أقصى الأرض إلى أقصاها ليست إلّا سلسلة من تغييرات دفعية تتخلّلها سكنات متعاقبة فلا تدرج في الوجود .

من هنا يعرف انّ الذي هو مدار البحث والنقاش بين مثبتي الحركة، ومنكريها، ليس هو نفس التغيّر والتبدّل فالمنكر للحركة معترف بالتغير وشاهد له بعينه وحسّه، بل المدار في النقاش هو انّ هذه التغيّرات هل هي سلسلة متسلسلة لا يتخلّلها توقّفات وسكنات؟ أو هي عبارة عن التغيّرات الدفعية من دون أن يكون لها وجود سيّال تدريجي والمنكر (مثل زينون) على الثاني؟

وبذلك تعلم قيمة ما يقوله الماركسيون في هذا المقام. فانّهم خلطوا التغيّر بالحركة وزعموا مساوقة التغيّر للحركة، ولأجل ذلك نرى أنّهم كثيراً ما يستعملون التغيّر مكان الحركة، ويزعمون تساوقهما مع أنّ بين المفهومين عموماً وخصوصاً مطلقاً، فكل حركة تغيّر، وليس كل تغيّر حركة، ولو انّنا استعملنا لفظ التغيّر مكان الحركة، فانّما هو من باب إطلاق العام وإرادة قسم منه .

حيث إنّهم عبّروا عن الحركة في مقام التعريف، بالتغيّر مع أنّك قد عرفت أنّ التغيّر والتبدّل ليس هو مدار الجدل والنقاش .

«هيراقليط» من أنّه لا يمكن للإنسان أن يسبح في ماء واحد مرتين، وذلك بسبب التحول المستمر الّذي يطرأ على ذرات الماء يصدق على الوجود المادّي خاصّة لا عامة الوجود الّذي هو أعمّ من المادة وغير المادة، ولهذا نجد هناك أُموراً خارجة عن نطاق المادة، وبالطبع خارجة عن نطاق قانون الحركة.

وإليك فيما يأتي نماذج من هذه الأُمور:

١ . القواعد الرياضية، والقوانين الفيزياوية المحقّقة، والأُصول الفلسفية المسلّمة، فانّها جميعاً ثابتة لا تتغيّر ولا تتبدّل أبداً.

فقانون استحالة اجتماع المتناقضين أو ارتفاعهما، أو احتياج المعلول إلى العلّة، وغيرها من القضايا الفلسفية، مثلاً قضايا ثابتة، لا يجري عليها أصل الحركة الجاري، في عالم المادة.

وكون هذه القوانين منطبقة على الأُمور المادّية لا يعني ان نفس القوانين أُمور مادية أيضاً، فما أكبر الفرق بين نفس القانون ومورد القانون، فمورد القانون مثل «ورقة مربّعة» تجري عليه الحركة، وأمّا القانون (أي كون المربع ما تتساوي جميع أضلاعه الأربعة) فممّا لا يتّصف بالتغيّر والحركة، بل هو أمر ثابت مدى الدهور والأيام.

ويشبه هذا قولنا: «كلّ معلول يحتاج إلى علّة» فانّ كلّ واحدة من العلل المادية ومعاليلها تعمّه الحركة ويطرأ عليها التغيير، ولكن نفس القانون لا يتبدّل ولا يتغيّر وهكذا.

وممّا يرشد المادّيين إلى أنّ أصل الحركة محصور بالأُمور المادّية خاصة وأنّه لا يعمّ القوانين الحاكمة عليها هو كون الأُصول الديالكتيكية

ـ عندهم ـ أُصولاً كلية ثابتة لا تجري عليها سنّة التغيير ولا يشملها قانون الحركة، لدرجة انّه لا يجوز لأحد أن يخدش فيها، ويشكّك في صحّتها وكأنّها ـ كما يقول ستالين ـ قد سبكت من فولاذ، وهي بالتالي حصون منيعة لا تطالها يد التغيير ولا تشملها حركة التحوّل والتطوّر. إذ لو اعترفوا بخضوعها للتغيير أيضاً لزم من ذلك بطلان منهجهم من الإساس.

فانّ تبدّل هذه الأُصول (أيّ تبدّل أصل الحركة إلى أصل السكون، أو أصل الارتباط العام إلى الانفصام، أو التناقض إلى التوافق) يستلزم سقوط الأُصول الديالكتيكية، وانهيار ما بني عليها من بناء فلا مناص إذن من ادّعاء ثباتها وديمومتها مدى العصور والدهور وخروجها عن سنّة التحوّل والحركة والتغيير.

٢. انّ الأدلّة القاطعة أثبتت ـ كما عرفت ـ انّ وراء هذا العالم المادي عالماً مجرداً غير خاضع لسنّة التبدّل والتغيّر، والحركة والتطوّر، لما قلناه من الاعتقاد بوجود الحركة في عالم المادة، ليس بمعنى سريانها في عالم الوجود على الإطلاق، ولهذا فانّ وجود الله سبحانه والأرواح، وغير ذلك من العوالم الغيبية يتعالى على سنّة الحركة، ولا يخضع لقانونها الجاري على كل شيء مادي.

إنّ الماديّ لمّا جعل الوجود مساوقاً للمادّة (أيّ تصوّر انّ المادة هي كلّ ما في الوجود وانّ الوجود ليس غير المادة) وجعل الحركة من خصائص المادّة زعم انّ الحركة تعمّ الوجود بأسره، وتلك غفلة فضيعة من الماديين عن أنّ دائرة الوجود أوسع وأعمّ من المادة وانّ الجسم والجسمانيات ليس سوى قسم من الوجود.

ثم إنّ المجرّدات الّتي لا تخضع لسنّة الحركة وقانون التطوّر لا تنحصر في ما ذكرناه، بل هي أكثر من ذلك غير انّنا اكتفينا بذلك تنبيهاً على أنّ أصل الحركة خاص بالمادة لا انّه من خصائص الوجود، إذ المادة قسم من الوجود ليس إلّا .

☆ ☆ ☆

## ثالثاً : الحركة لا تلازم التكامل دائماً

لقد ادّعى أصحاب نظرية «المادّية الديالكتيكية» أنّ الحركة تتجّه دائماً نحو التكامل، أي انّ كلّ حركة فيالطبيعة من شأنها أن تنتج صورة أكمل من الصورة السابقة .

والماركسيّون لا يهدفون من هذا الكلام إلّا إثبات أصل اجتماعي، وهو انّ كل نظام إذا تبدّل إلى آخر كان اللاحق أكمل وأفضل من النظام السابق .

فالبرجوازية ـ مثلاً ـ إذا تبدّلت إلى الاشتراكية كانت الاشتراكية نظاماً أفضل من البرجوازية وهكذا..

ولأجل أن يعتمدوا في إثبات هذا الأمر على أصل فلسفي ادّعوا بأنّ كلّ حركة تسير حتماً باتّجاه التكامل، أي تفرز باستمرار نوعاً أكمل وأفضل، وبهذا استخدموا أصلاً فلسفياً غير مبرهن لإثبات مطلب اجتماعي سياسي .

وليس هذا الموقف يقتصر على هذا الأصل، فانّ تلك الجماعة استخدمت أُصولاً أخرى لإثبات أفكارهم الاجتماعية والسياسية من دون أن يكون بين تلك الأفكار وهذه الأُصول أي ارتباط مقبول .

إنّ التكامل من الأُمور الّتي يعترف بها الاختصاصيون في شتى شعب العلوم بل ويبحثون عنه دائماً .

فالجيولوجيون مثلاً يبحثون عنه في مجال الحضارات لمعرفة حلقاتها المتكاملة .

وعلماء الأحياء يبحثون عنه أيضاً بمقايسة الحيوانات البرية والبحرية بعضها إلى بعض ودراستها لذلك الهدف، وهكذا يفعل غيرهم في المجالات العلمية الأُخرى .

ولأجل ذلك يعدّ التكامل من الحقائق التي لا يمكن لأحد إنكاره كما أنّ انتهاء الحركة إلى التكامل في الجملة وفي بعض الأحيان ممّا لا مجال للمناقشة والتشكيك فيه، ولكن البحث انّما هو في ثبوت القاعدة الكلية التي يدّعيها الماركسيون وهي: «انّ كلّ حركة على الإطلاق ملازمة للتكامل ومنتهية إليه حتماً» .

فلابدّ هنا من وقفة لاستجلاء حقيقة الحال، ولابد أن نسأل ماذا يراد من ملازمة الحركة للتكامل؟ فانّ التكامل يطلق على معنيين إليك بيانهما:

### ألف ـ التكامل: تبدّل القوى إلى الفعليات

فانّ التكامل قد يطلق ويراد منه انّ الحركة تلازم تبدّل القوى والقابليات إلى الفعليات وانّ كلّ حركة لا تخلو من ذلك، فهذا صحيح ومقبول، وقد سبق أن قلنا ـ في تعريف الحركة ـ انّها ليست إلّا تبدّل القوى والقابليات إلى الفعليات .

ولكن الاعتراف بالتكامل بهذا المعنى لا يعني انّ الفعليات اللاحقة

أفضل وأكمل من الفعليات السابقة، بل ربّما تكون الفعليات اللاحقة متساوية مع السابقة وربما تكون أنزل مستوى، وأحطّ نوعية من السابقة، كما نلاحظ ذلك في الخشب المتحول إلى الرماد، والشجر المتبدّل إلى التراب، والفاكهة الجيدة المتغيرة إلى فاكهة متعفّنة.

وبعبارة أُخرى: لو أُريد من ملازمة الحركة للتكامل انّ كلّ حركة تقع في عالم الطبيعة تستلزم تبدّل القوى والقابليات إلى الفعليات فذلك ممّا لا ريب فيه ولا نقاش، فانّ حقيقة جميع الحركات الجوهرية والعرضية هو تبدّل القوى إلى الفعليات، وهذا جار في كل موارد الحركة، إذ لا مناص فيها من تبدّل القوى إلى الفعلية، حتّى في انتقال الجسم من مكان إلى آخر، فانّ الجسم قبل الحركة إلى المكان الثاني فيه «قابلية» أن يكون في المكان الثاني، وبالحركة تتبدّل تلك «القابلية» والقوة إلى التحقّق والفعلية.

أي انّ «قوة» الكون في مكان آخر تصير بمثل هذ الحركة «فعلية» لحصول الجسم في مكان آخر، وإن لم تستعقب تلك الحركة انتاج نوع جديد وأفضل في المتحرك.

### باء ـ التكامل: حصول فعلية متكاملة

قد يطلق التكامل ويراد منه ملازمة الحركة لحصول نوع أفضل وأكمل من السابق بمعنى انّ الجسم يكتسب كيفية جديدة أعلى من الكيفية السابقة.

كما يتبنّاه الماركسيون وهذا مرفوض حسّاً ووجداناً، إذ ليست كلّ حركة تنتج كيفية جديدة وعالية في المتحرك حتماً ودائماً، بل ربّما تكون الكيفية العارضة اللاحقة أحطّ من الكيفية السابقة بمراتب ودرجات، ويظهر ذلك

في الحركات الدورانية وغيرها، ولتوضيح هذا المطلب وإثباته نشير إلى الأمثلة التالية:

١. ان تبدّل الإنسان[1] وتغيّره من شباب إلى شيخوخة، وتغيّر الحيوان من الحياة إلى الموت، والشجر إلى الذبول لا يمكن أن يعدّ سيراً باتّجاه التكامل .

٢. ان العالم الحاضر مليء بالحركات الميكانيكية والفيزياوية، والحركات الدورانية (كتبدّل الشيء إلى شيء آخر ثم إلى نفسه وهكذا) كما أنّه مليء أيضاً بحركة الالكترونات حول نفسها .

كما أنّه مليء أيضاً بحالات تبدّل الغازات إلى الجوامد وبالعكس فلا يصحّ تسمية جميع هذه الحركات بتسمية واحدة وهي الحركة التكاملية بمعنى التحوّل إلى الأفضل والأكمل .

أفبعد هذه المشاهدات الحسّية والوجدانية يبقى مجال لأن نقبل بما ادّعاه «انجلز» من أنّ كلّ شيء في العالم في حركة تكاملية صاعدة بمعنى انّ كلّ تغيّر انّما هو عبور من الدرجات السافلة إلى الدرجات العالية؟!

أليس التفوّه بمثل هذا الكلام المخالف للوجدان والحسّ محاولة لإثبات ما كان هو وأتباعه يقصدونه وهو أفضلية النظام الاجتماعي والسياسي الماركسي كما مرّ عليك سابقاً؟!



١ . نعم كون هذه الحركات والتبدّلات متضمّنة لحصول نوع من الجوهر الأفضل والأكمل من النوع المادّي وهو الروح المجرّدة لا يعدّ نقضاً لما ذكرناه، كما هو محقّق في محلّه .

## رابعاً : هل الحركة والسكون من الأعراض ؟

لقد توهّم علماء الطبيعة لمّا تصوّروا انّ الحركة من عوارض المادة وطواريها كالبياض والسواد العارضين للجسم، وهذا هو اللائح بوضوح من عباراتهم.

ولا شك انّ النظر إلى مسألة الحركة بهذا المنظار نظر سطحي لا يقصر عن نظر العامة البسطاء إلى الكون ونظامه الدقيق، في حين انّ واقع الحركة هو غير ما يصفه هؤلاء، فإنّ ما توصّلت إليه تحقيقات الفلاسفة الإلهيّين وأفكارهم هو: انّ الحركة ووجود المادّة متساوقان، بمعنى انّ الحركة والمادّة تعبيران عن شيء واحد فالحركة نفس المادّة والمادّة عين الحركة، والحركة ليست إلّا أمراً مبيناً لكيفية وجود المادّة، وبالتالي الحركة في المادّة نحو وجود لها .

وبما ان تساوق المادّة والحركة، وانّ الحركة ليست عارضة للمادّة بل هي نفسها، ممّا يصعب على بعض الأفهام هضمه وفهمه يلزم توضيح ذلك، وإن كان البحث في هذا المسألة خارجاً عن إطار ورسالة هذا الكتاب .

وهذا التوضيح يأتي ضمن البحوث التالية وقد أدرجناها تحت تسلسل أبحاث هذا القسم:



## خامساً: تقسيم المادة إلى الجوهر والعرض

إنّ تقسيم الممكن إلى الجوهر والعرض من التقسيمات الرائجة بين الأغارقة والفلاسفة الإسلاميّين فكلّ ما في الوجود من الأُمور الممكنة وخاصة الأُمور المادية لا يخلو من كونه إمّا قائماً بنفسه، أو قائماً بغيره.

فالشيء الممكن القائم بنفسه من دون أن يحتاج في تحقّقه وعينيته إلى شيء يقوم به «جوهر» كالإنسان والحيوان والشجر والحجر وغيرها.[1]

وأمّا العرض فهو ممّا يتوقّف في تحقّقه في الخارج على العروض لشيء آخر، وذلك مثل الألوان والطعوم والروائح والأشكال القائمة بتلك الأجسام.

ولأجل ذلك نرى أنّ الفلسفة تقسم الممكن إلى الجوهر والعرض.

كما أنّها تقسّم العرض إلى أقسام تسعة منها: «الكم والكيف والوضع والأين» وغير ذلك ممّا يأتي ذكره.

فالتفاحة «جوهر» ولونها «كيف» ووزنها ومقدارها «كم» والهيئة الحاصلة من نسبة بعض أجزائها إلى بعض، ونسبة المجموع إلى الخارج «وضع».

كما أنّ الهيئة الحاصلة لها من كونها شاغل الحيز ـ وان شئت قلت: النسبة الحاصلة من إحاطة المكان بالمكين ـ «أين».

---

١. لابدّ أنّ نعلم ان عدم احتياج الجوهر في تحقّقه إلى الموضوع هو غير كونه غير محتاج إلى العلّة التي تخرج الشيء من العدم إلى الوجود.

فالجوهر وإن كان غير محتاج في وجوده إلى موضوع يقوم به ولكنّه كالعرض محتاج إلى العلّة الموجدة له.

فالتفاحة الّتي هي جوهر تكون بهذه الحيثيات: متكيّفة متكمّمة (أي ذات كم) متوضعة (أي ذات وضع) متأيّنة (أي ذات أين).

ومثلها سائر الأعراض المبرهن عليها في محلّها.

☆ ☆ ☆

## سادساً: الحركة في الأعراض

لقد اتّفقت كلمة الفلاسفة على وقوع الحركة في الأعراض الأربعة: (الكيف والكم والوضع والأين) واختلفوا في إمكان وقوعها في غيرها من الأعراض.

ولتوضيح ذلك نمثّل بالتفاحة فانّه تطرأ عليها ـ وهي على الشجرة ـ الألوان الواحد تلو الآخر، فتتحرّك من بياض إلى صفرة إلى حمرة إلى لون قاتم يميل إلى السواد.

وهذه هي حركة التفاحة في «الكيف».

كما أنّ تحركها من الصغر إلى الكبر وتعاظم حجمها حركة في «الكم» وعندما تدار على مركزها بحيث تتغيّر نسبة أجزائها إلى الخارج وإن لم يتغيّر مكانها كان ذلك حركة في «الوضع».

وإن سقطت من الشجرة على الأرض وانتقلت من مكان إلى مكان آخر بحيث اتّخذت مكاناً سيّالاً فهو حركة في «الأين».

وبهذا المثال يسهل تصوّر وجود الحركة والتصديق به في هذه الأعراض الأربعة.

ويمكن التمثيل، بما هو أوضح من كل ذلك في هذا المجال: فحركة الماء من البرودة إلى السخونة حركة في الكيف.

وحركة الرحى على مدارها حركة في الوضع.

ونمو الشجرة من حيث الحجم (أي تعاظمها من حيث الطول والعرض) حركة في الكم.

وحركت السيارة من مكان إلى مكان آخر حركة في الأين.

هذا عن الحركة في الأعراض الأربعة.

وأمّا بقية الأعراض (التسعة) فهي عبارة عن:

١. مقولة الفعل (أي تأثير شيء في شيء).

٢. مقولة الانفعال (أي تأثر شيء عن شيء).

٣. مقولة متى (أي كون الشيء واقعاً في الزمان).

٤. مقولة الإضافة (أي نفس الانتساب كالأُبوة والبنوّة).

٥. مقولة الجدة (أي الهيئة الحاصلة من احاطة شيء على شيء كالتعمّم الحاصل من إحاطة العمامة على الرأس، والتقمّص الحاصل من إحاطة القميص على اللابس).

وأمّا أنّهم لماذا لم يجوّزوا الحركة في الأعراض التسعة جميعها فللبحث عنه مجال آخر، وقدتعرض لهذه المسألة الفيلسوف الكبير صدر الدين الشيرازي في أسفاره[1].

---

١. الأسفار: ٣ / ١٨٦.

غير انّ القول بالحركة الجوهرية أوجد في الفلسفة تصوّراً خاصاً في صعيد الأعراض كلّها، إذ على القول بالحركة الذاتية الجوهرية للمادة لا يبقى فرق بين عرض وآخر، فانّ العالم بهويته الذاتية متبدّل متغيّر سيّال، وفي حال التواجد المستمر[١].

وهكذا يقود التحقيق ـ بناء على القول بالحركة الجوهرية ـ إلى أنّ حركة المادة شاملة لكلّ ما لها من الأعراض والصفات من غير فرق بين الأعراض الأربعة الأُولى، والخمسة الباقية.

☆ ☆ ☆

## سابعاً: الحركة في الجوهر

لقد تبيّن في البحث السابق وقوع الحركة في الأعراض وكيف اتّفقت كلمة الفلاسفة على جوازها وجريانها في أربعة منها، وإن اختلفوا في الخمسة الباقية، وقد أشرنا إلى جريانها في الجميع بناء على القول بالحركة الجوهرية وقلنا إنّ العالم بذاته خاضع للحركة والتبدّل وإذا كان الأمر كذلك لم يبق فرق بين عرض دون عرض.

---

١. والمقصود من التواجد المستمر هنا هو كون الشيء ذا وجود مستمر بحيث يصحّ أن يقال انّه في حال الوجود والعدم، وانّه يوجد من جانب وينعدم من جانب آخر وإن كان حقيقة الحركة فوق هذا التوصيف فالحركة وجود سيّال في بعد الزمان كالخط الذي له وجود سيّال في بعد المكان، فكما أنّ كلّ جزء من أجزاء الخط موجود في رتبته ومكانه، وإن كان غير موجود في مكان الجزء الآخر فهكذا أجزاء الحركة، فانّ كلّ جزء منها موجود في ظرفه وإن كان معدوماً في ظرف الجزء الآخر.

وعلى الجملة البعد الزماني لا يختلف عن البعد المكاني، فكما أنّ الامتداد المكاني لا يوجد إلّا بانعدام الأجزاء بتاتاً فكذا ما له بعد وامتداد زماني.

ولهذا يتحتّم علينا أن نبحث في الحركة الجوهرية بوجه يتناسب مع حجم وهدف هذا الكتاب. فنقول:

إن مكتشف هذه الحركة هو الفيلسوف الإسلامي الكبير «صدر المتألّهين الشيرازي»[١] فقد توصّل بالبراهين العقلية إلى أنّ التغيّر والحدوث المتجدّد لا يختصّ بصفات المادة وعوارضها بل يتطرّق هذا التغيّر إلى ذات المادة بمعنى انّ الكون بجميع ذراته في تحوّل وتغيّر مستمر، وانّ ما يتراءى للناظر من الثبات والاستقرار والجمود في مادة الكائنات الطبيعية ليس إلّا من خطأ الحواس إذ الحقيقة هي غير ذلك، فكلّ ذرة من ذرات المادّة خاضعة للتغيّر والتبدّل والسيلان والصيرورة.

وبفضل هذا الكشف تبيّن تعدّي التغيّر من سطوح الطبيعة إلى أعماقها، ومن ظواهرها إلى بواطنها.

وبما انّ هذه المسألة قد احتلت مكان الصدارة في الفلسفة الإسلامية فانّنا نستعرضها هنا، ونشير إلى أهم البراهين والأدلّة المقامة على صحّتها، بعد أن ننقل ما يحتجّ به المانعون من «الحركة الجوهرية» تمهيداً لما نتوخّاه من الاستنتاج.



١. ولنعم ما قيل في حقّه وفي تاريخ وفاته:

ثم ابن إبراهيم صدر الأجل ... في سفر الحج (مريضاً) ارتحل

قدوة أهل العلم والصفاء ... يروي عن الداماد والبهائي

## ثامناً: حجّة المانعين من الحركة في الجوهر

لقد كان الفلاسفة ـ قبل صدر الدين الشيرازي ـ يمنعون من وقوع الحركة في الجوهر لأنّ الحركة متحقّقة باتّصال أجزائها السابقة باللاحقة بحيث تعدّ مجموع الأجزاء أمراً واحداً، لأنّ حدّ الحركة هو «سيلان الوجود وتدرّجه»[١].

وهذا المعنى محفوظ في الأعراض إذا وقعت في مجال الحركة دون الجوهر، لأنّ الحركة في الجوهر تستلزم انقطاع الأجزاء اللاحقة عن الأجزاء السابقة فلا يمكن عدّ اللاحق والسابق شيئاً واحداً. وتوضيحه كما يلي:

إنّ الحركة لا تتحقّق إلّا بأُمور ستة منها: المبدأ والمنتهى، ومنها الموضوع والمقولة، ومنها الفاعل (المحرك) والزمان.

والمراد من المبدأ والمنتهى واضح، كما أنّ المراد من المحرك هو فاعل الحركة، وموجدها.

كما أنّ المقصود من الزمان هو مقدار الحركة.

والّذي يحتاج إلى التوضيح هو التفاوت بين الموضوع والمقولة فنقول:

إذا تحرك الجسم الجوهري (كالتفاحة) في جهة من الجهات كالكيف أو الكم فهناك موضوع وهو نفس التفاحة، وهناك مقولة وهي الجهة الّتي تتحرك فيها التفاحة وتتكامل في تلك الناحية، وهي في المقام كيف التفاحة وكمها، وغير ذلك من الصفات العارضة لها.

---

١. نهاية الحكمة، للطباطبائي.

إنّ الحركة عبارة عن وجود سيّال لماهية المقولة بحيث يعدّ الجزء الأوّل من وجود تلك المقولة مع الجزء الآخر شيئاً واحداً وذلك كحركة التّفاحة في كيفها وكمها فهناك لون سيّال بعرضه العريض وكم سيّال كذلك.

فمجموع ما يتوارد عليه من الألوان والكميّات شيء واحد سيّال متفاوت الدرجات.

وبعبارة أُخرى: انّ حقيقة الحركة عبارة عن التبدّل والتغيّر التدريجيّين اللّذين لا يقع الفصل بين أجزائها حقيقة بل هي شيء واحد سيّال توجد أجزاؤه من جانب وتنعدم من جانب آخر على وجه الاتّصال والتلاصق حسب ما أوضحناه في التعليقة السابقة.

فإذا كانت حقيقة الحركة هو ظهور المقولة (الكيف أو الكم مثلاً) بوجودها الوحداني السيّال فلا بأس في وقوعها في الأعراض، وذلك لأنّ الحركة وإن كانت ذات أجزاء مبعثرة ومتشتّتة لكن الّذي يجمع شملها هو الموضوع (أي التفاحة) الّذي تتوارد عليه الكيفيات والكميات المختلفة.

وبتعبير آخر: انّ وحدة الموضوع تصير سبباً لعدّ مجموع المتفرّقات في عمود الزمان شيئاً واحداً بحيث يعدّ مجموع الدرجات من اللون والكم: كيفاً واحداً سيّالاً، وكماً واحداً كذلك، وليس ذلك إلّا لأنّ وحدة الموضوع حافظة لوحدة الحركة.

ولأجل ذلك يسهل التصديق بإمكان وقوع الحركة في العرض.

وأمّا الحركة في الجوهر فبما انّ التغيّر نافذ فيها إلى واقعية الموضوع

(أي نفس التفاحة) فعندئذ لا يمكن أن يعدّ السابق من هذا الجوهر مع اللاحق شيئاً واحداً، ولا يمكن أنّ يقال: ان هذه التفاحة هي نفس التفاحة السابقة قبل لحظة، إذ لارابط هنا .

وبعبارة أُخرى: انّ الموضوع والحركة في الأعراض شيئان، فالتغيّر وإن كان نافذاً في وجود المقولة لكن ثبات الموضوع يوجب عدّ جميع الأجزاء السابقة واللاحقة شيئاً واحداً وهذا بخلاف القول بالحركة الجوهرية، لأنّ التغيّر والتبدّل هنا كما هو نافذ في جانب المقولة كذلك نافذ في جانب الموضوع بل الموضوع والمقولة ـ هاهنا ـ شيء واحد، لأنّ الصورة الجسمية الحيوانية والنباتية هي المقولة، وفي الوقت نفسه هي الموضوع، فإذا كانت الطبيعة الجوهرية متبدّلة في ذاتها، سيّالة في حقيقتها، فكيف يمكن القول بأنّ هناك شيئاً واحداً متحركاً ومتكاملاً، وسيلاناً واحداً لا غير ؟

هذا هو عمدة الإشكال في تصوّر الحركة الجوهرية .

وقد أشار الحكيم الإلهي «السبزواري» إلى هذا الإشكال وذلك في شرح منظومته بقوله: إنّ الجوهر لو كان فيه اشتداد وتنقص فإمّا أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد والتنقص، أو لا، فإن بقي فما تغيّرت الصورة الجوهرية وإن لم يبق فقد بطل جوهر، وحصل جوهر آخر.[١]



١ . المنظومة : ٢٤٠. وهذا الإشكال هو من الشيخ الرئيس ابن سينا وغيره في نفي الحركة في الجوهر، وقد نقله صدر المتألّهين في أسفاره بتفصيله، لاحظ : ٣ / ٨٥.

## تاسعاً: جواب مكتشف الحركة الجوهرية

والجواب عن هذا الإشكال هو: انّ للمتجدّدات المتسلسلة والمتصرمات المتلاحقة نحو بقاء، ونحو وحدة فان الماء النابع السيّال يعدّ شيئاً واحداً، وإن كان ذا أبعاد وأجزاء، والحركة وإن كانت ذات أبعاض وأجزاء إلّا انّ تلاحق أجزائها وتلاصقها على وجه لا تقع بينها فترة يوجب عند الجميع شيئاً واحداً بالحقيقة، وعلى ذلك فالوحدة لا تختص بالذوات القارة من الأشياء بلّ تعمّها والمتصرمات، إذا كانت ذات تسلسل وتتابع.[1]

وأمّا تقسيم الحركة حسب المقياسات المختلفة فانّما هو للأغراض الحياتية، ولو انّنا أغمضنا العين عن ذلك لم تكن للحركة أجزاء بالفعل منفصلة بعضها عن بعض، بل هي ذات أجزاء بالقوة، ولذلك لا تخرج عن كونها شيئاً واحداً.

ويمكن تقرير الجواب بتعبير آخر وهو: انّ حافظ الوحدة في الحركة في «الأعراض» ليس هو الموضوع بل الحافظ عبارة عن «اتّصال» أجزاء الحركة وتلاصق درجاتها، بحيث لو فرض إمكان قيام العرض بنفسه لعدّ مجموع الأجزاء السابقة واللاحقة للكيفيات والكميات شيئاً واحداً، وليس ذلك إلّا للاتّصال والتلاصق.

فإذا كان هذا هو الملاك في وحدة الحركة في الأعراض، كان

---

١. لاحظ ما علّق به العلّامة الطباطبائي على الأسفار في هذا الصدد: ٣ / ٨٧.

بنفسه موجوداً في الحركة في الجوهر فلا مانع منها. هذا كلّه توضيح لما أفاده مكتشف الحركة الجوهرية في الإجابة على إشكال النافين لها، وإليك نص عبارته:

«إنّ هناك وجوداً واحداً شخصياً متّصلاً له حدود غير متناهية بالقوة، ففيه وجود أنواع بلا نهاية بالقوة والمعنى، لا بالفعل والوجود، ولا فرق بين حصول الاشتداد الكيفي والكمّي، وبين حصول الاشتداد الجوهري فيكون كلّ منهما استكمالاً تدريجياً، وحركة كمالية في نحو وجود الشيء سواء كان ما فيه الحركة كمّاً أو كيفاً، أوجوهراً، وموضوع كلّ حركة و إن وجب أن يكون باقياً بوجوده وتشخّصه إلّا أنّه يكفي في تشخّص الموضوع الجسماني أن تكون هناك مادّة تتشخّص بوجود صورة ما وكيفية ما وكمية ما، فيجوز له التبدّل في خصوصيات كل منهما».[1]

وقال أيضاً: «إنّ الحركة كما يجوز في الكم والكيف يجوز في الصور الجسمانية، كما أنّ للسواد عند اشتداده فرداً شخصياً زمانياً مستمراً متّصلاً بين المبدأ والمنتهى منحفظاً وحدته، بواحد بالعدد فكذلك للجوهر عند استكماله التدريجي كون واحد زماني مستمر باعتبار، ومتّصل تدريجي باعتبار، وله حدود كذلك، والبرهان على بقاء الشخص هاهنا كالبرهان على بقاء الشخص هناك، فانّ كلّاً منهما متّصل واحد زماني، والمتّصل الواحد له وجود واحد، والوجود عين الهوية الشخصية.

ولو لم تكن الحركة متّصلة واحدة كان الحكم بأنّ السواد في اشتداده غير

١. لاحظ الأسفار: ٣ / ٨٦ ـ ٨٧.

باق حقاً»[1] إلى هنا تبيّن ضعف إشكال المانعين من وقوع الحركة في الجوهر ولنستعرض معاً أبرز براهين مكتشف هذه الحركة على وقوعها في الجوهر أيضاً.

☆ ☆ ☆

## عاشراً: براهين الحركة في الجوهر

استدلّ الفيلسوف الإسلامي الكبير «صدر الدين الشيرازي» على هذا القسم من الحركة ببراهين نشير هنا إلى برهانين بارزين منها فقط:

### البرهان الأوّل:

إنّ وجود الحركة في العرض لا ينفك عن الحركة في الجوهر أي ان حركة الجسم وتكامله التدريجي في الأوصاف خير دليل على حركته، وتكامله وتدرّجه من حيث الذات والجوهر.

وبعبارة أُخرى: انّ الشيء الّذي يتحرك في ناحية الكيف أو الكم تلازمه حركة أعمق من ما نشاهده في سطوح الجسم وظواهره وهي الحركة في الذات والجوهر.

هذا هو خلاصة البرهان واليك تفصيله ويظهر ذلك من بيان مقدّمتين:

**الأُولى:** انّ علينا أن نقيّم نسبة الحركة إلى المتحرّك، ونسأل: كيف يتّصف الشيء بالحركة؟

---

١. الأسفار: ٣ / ٩٦.

أو بعبارة أُخرى: يجب أن ندرس كيفية تحرك الشيء في أوصافه وأعراضه كالكيفيات العارضة لها من حيث اللون أو الطعم أو غير ذلك .

إنّ هناك ثلاثة احتمالات في هذا المجال:

١. أن تكون الحركة بمنزلة شيء يستعيره الجسم من الخارج، ويتّصف به على نحو عروض الشيء للشيء أي أنّ تعرض الحركة على الجسم كما يعرض الطلاء على الأبواب والجدران .

٢. أن تكون هناك ذرات حاملة للحركة فتعرض الحركة للشيء بواسطة دخول تلك الذرات في داخل الجسم، كما يجيء نظيره في تفسير عروض السخونة للماء .

٣. أن يتحرّك الجسم بنفسه وذاته أثر توفّر شرائط وظروف خاصة فيكون هو الموجد للحركة في صفاته وأعراضه ضمن شرائط إعدادية .

ففي القسمين الأوّلين فرضت الحركة أمراً خارجاً عارضاً على الجسم على سطوحه بنفسه أو بواسطة الذرات الحاملة للحركة .

وأمّا في القسم الأخير فليس فيه للحركة وجود مستقل عارض للجسم وانّما الجسم هو الّذي يوجد الحركة في ظروف وشرائط خاصة .

ولتوضيح الفرق بين هذه الفروض نأتي بالمثال التالي:

إنّ في تسخّن الماء فروضاً واحتمالات ثلاثة:

١. أن تنتقل السخونة بصفتها وصفاً قائماً بالغير، من الخارج إلى الجسم وتعرض عليه .

٢. أن تكون هناك ذرات حاملة للحرارة كالذرات النارية تدخل في الماء، ويصير الماء حاراً ساخناً لأجل مجاورة أجزائه لهذه الذرات النارية الحاملة للحرارة.

٣. أن يتحرّك الماء بنفسه إلى الحرارة أثر توفر شرائط وظروف خاصة فيصير الماء حاراً بنفسه، لا انّ الحرارة تعرض له من الخارج، أو يتراءى حاراً بسبب مجاورة أجزائه للذرات النارية.

والشق الأوّل باطل جداً، لأنّ الحرارة وصف وعرض لا يمكن أن يقوم بنفسه، وانّما يقوم بغيره، وعلى هذا القول يلزم أن يكون العرض في حال الانتقال شيئاً مستقلاً قائماً بنفسه وإن كان قائماً بالغير بعد الانتقال.

ولأجل ذلك يقول الفلاسفة باستحالة انتقال العرض من مكان إلى مكان آخر، لأنّه وإن كان في الحالة السابقة واللاحقة قائماً بالغير لكنه في حالة الانتقال يلزم أن يكون قائماً بالنفس ولو آناً واحداً مع أنّه قائم بغيره.

والشق الثاني وإن كان رائجاً إلى أواسط القرن التاسع عشر الميلادي، كما كان موضع تأييد كبار الطبيعيّين نظير «لا بلاس» و «لافوازيه» غير انّه رفض مؤخراً من قبل الخبراء في العلوم الطبيعية نظير «كارنو» و «ماكسول» وقامت مكانه النظرية الأخيرة.

فلا يبقى إلّا الشق الثالث وهو الّذي يتّفق العلم والفلسفة فيه.

ولئن قلنا بصحة الشق الثاني في مورد الحرارة وانّ معنى كون الماء

حاراً هو دخول الذرات النارية في الماء[١] إلّا أنّه لا يمكننا القول به في «الحركة»، لأنّ الحركة ليست جسماً قائماً بالنفس حتّى يعرض على المتحرك، أو يحلّ في المتحرك حلول الذرات النارية في عناصر الماء، فلا مناص من القول بالشق الثالث، وهو انّ معنى كون الجسم متحركاً في صفاته وأعراضه هو:

حصول شرائط وظروف للجسم بحيث يتحرك الجسم بنفسه في جهة، أعني: تكامله من حيث الصفات والكميات أو غير ذلك، ويكون هو المحرّك لنفسه في تلك الجهة.

وبذلك يعلم أنّ «المحرّك» في الحركة في الأعراض هو نفس الجسم فنفس الجسم هو العلّة، والحركة في الأعراض هي المعلول.

ونستنتج من هذا انّ أوصاف الجسم (مثل اللون والحجم) معلول لذات الطبيعة الّتي تخلق تلك الأوصاف في إطار شرائط، ومعدّات خاصة.

**الثانية:** انّ علّة المتحرك متحركة، وعلّة الساكن ساكنة، ويتّضح ذلك بالمثال التالي:

لو انّنا سرنا في طريق مظلم وقد حملنا بأيدينا مصباحاً ليضيء طريقنا. فلو أردنا أن يكون الضوء متحرّكاً وجب أن يكون المصباح الّذي هو علّة ذلك الضوء متحركاً أيضاً، إذ توقّف المصباح في نقطة يوجب توقّف الإضاءة والضوء فيها.

---

١. وانّ الحار ـ حسب هذه النظرية ـ هو تلك الذرات النارية غير انّ اللامسة حيث تعجز عن التفكيك بين الذرات النارية عن عناصر الماء والتمييز بينهما تتصوّر حرارة الماء لشدة مجاورة أجزائه للذرات النارية مع أنّ الشيء الحار هو الذرات النارية المتداخلة مع الماء.

وفي المقام الّذي نحن فيه الآن، لما كانت الأوصاف والأعراض بدرجاتها المختلفة معلولة لطبيعة الجسم وذاته ـ كما ثبت في المقدّمة السابقة ـ فانّنا نتساءل:

هل هذه الدرجات بأجمعها معلولة لطبيعة الجسم، أم انّ كلّ درجة من هذه الدرجات معلولة لدرجة معينة ومرحلة خاصة من الجسم؟

وحيث إنّ الأوّل غير صحيح، لأنّه لو كانت جميع الدرجات من العرض (كاللون والحجم) معلولة لطبيعة الجسم وذاته لزم ان تكون جميع هذه الدرجات وأشدّها، فعلية (أي موجودة بأجمعها بالفعل) بمجرد وجود الجسم الّذي هو علّة لتلك الدرجات، وإلّا لزم انفكاك المعلول عن علّته.[1]

**أقول:** حيث إنّ الأوّل باطل لزم القول بالثاني وهو انّ كلّ درجة من اللون أو الكم معلول لدرجة معيّنة من الجسم، فلا مناص من فرض طبيعة المادة متحركة متكاملة موّاجة غير هادئة ولا ساكنة وبالتالي ذات درجات في جوهرها، فهي تتحرّك على نسق حركة كيف الجسم وكمه .

وبعبارة أُخرى: إذا فرضنا انّ الأجسام متحرّكات في ناحية الكيف أوالكم، وقلنا إنّ ذلك ناشئ من طبيعة الجسم وذاته ـ حسب ما قررناه ـ وفرضنا انّ العلّة أيضاً متحرّكة متكاملة تدريجاً وانّها أيضاً ذات درجات ومراتب، فعندئذ صحّ ان تكون كلّ درجة خاصة من اللون أو الكم معلولة لدرجة خاصة من تلك الطبيعة،

---

١ . قال صدر الدين الشيرازي:

«لابدّ في الوجود من متحرّك بالذات وهو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم (أي قطعا) وذلك لأنّ فاعل الحركة المباشر لها لابدّ وان يكون متحركاً وإلّا لزم تخلّف العلّة عن معلولها». راجع الأسفار: ٣ / ٣٩ـ٤٠ .

فلا مانع من حصول التكامل تدريجاً في ناحية المعلول (وهو العرض) أثر حصول التكامل التدريجي في ناحية العلّة (وهي الجسم).

وأمّا لو كانت الذات والطبيعة ساكنة وفاقدة للدرجات والمراتب لما أمكن التكامل التدريجي في ناحية الكيف أو الكم، لأنّ المفروض انّ الطبيعة علّة لمجموع الدرجات، من الكيف والكم، وهي بنفسها وسكونها كافية في تحقّق كلّ تلك الدرجات (وحصول أقصى المراتب من الكيف والكم دفعة واحدة) فيجب أن تكون جميع المراتب من اللون والحجم حاصلة بالفعل من دون تدرّج.

وبتعبير ثالث: حيث إنّ الطبيعة الجرمية بهويتها الثابتة وشخصيتها الواحدة علّة لجميع الدرجات والاشتدادات في ناحية المعلول وجب أن يحصل مجموع تلك الدرجات دفعة واحدة بلا تدريج لفرض وجود العلّة التامة لمجموع تلك الدرجات والمراتب، ولكن المفروض خلافه، أي المفروض حصول تلك الدرجات بالتدريج وذلك يكشف عن التدرّج في الطبيعة الجرمية أيضاً وإلّا حصل الانفكاك بين العلّة الّتي هي الطبيعة الجرمية والمعلول وهي الأعراض في درجاتها.

وعلى الجملة لا يمكن فرض التدرّج في المعاليل مع فرض الثبات والسكون في جانب العلّة، فانّ فرض التدرّج في ناحية المعلول يكون بمعنى عدم وجود علّة لجميع المراتب والدرجات، بينما فرض الثبوت في جانب العلّة يكون بمعنى حصول علّة جميع الدرجات والمراتب بالفعل.

ففرض الثبوت في أحدهما والتدرّج في الآخر أشبه شيء بفرض المتناقضين.

وبعبارة رابعة: لو كانت العلّة ثابتة يجب أن يكون لها معلول واحد، مع انّا حسب الفرض نواجه في كل لحظة ظاهرة جديدة لم تكن قبلاً، فالحالة الجديدة في ناحية الكم أوالكيف، بدليل اختلافها مع السابقة واللاحقة تكشف عن اختلاف عللها وتفاوتها وتدرّجها، ولمّا كان المفروض انّه ليس هناك علّة سوى الطبيعة الّتي قامت بها الأوصاف يلزم أن تكون الطبيعة متبدّلة متفاوتة ذات درجات ومراتب حسب درجات معاليلها.

إذا وقفت على هاتين المقدّمتين يسهل عليك التصديق بما قلناه باختصار في مطلع هذا البرهان من «انّ وجود الحركة في الأوصاف والأعراض خير دليل على وجودها في الجواهر والأجسام».

وقد لخّص العلّامة الطباطبائي هذا البرهان بقوله:

«إنّ الحركات العرضية بوجودها سيّالة متغيّرة، وهي معلولة للطبائع والصور النوعية (أي كالجمادية والنباتية والحيوانية) الّتي لموضوعاتها، وعلّة المتغيّر يجب أن تكون متغيّرة، وإلّا لزم تخلّف المعلول بتغيّره عن علّته وهو محال فالطبائع والصور الجوهرية الّتي هي الأسباب القريبة للأعراض اللاحقة، التي فيها الحركة، متحركة في وجودها، متجدّدة في جوهرها».[1]

وعلى ضوء هذا البرهان يجب أن يكون للأجسام هوية سيّالة كهوية الأعراض وإن كنّا لا نحسّ بذلك السيلان والتدرّج والحركة، فكما أنّ حركة الفلز في الحرارة تلازمه في كلّ لحظة حرارة خاصة يعدّ المجموع بسبب الاتّصال

---

١. نهاية الحكمة: ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

والتلاصق حرارة واحدة، فهكذا يجب أن تكون للذات والجوهر في كل لحظة هوية جديدة، ولكن تلك الهويات ـ لأجل الاتّصال ـ تعدّ شيئاً واحداً، وهذه الوحدة الاتّصالية أوجدت شخصية واحدة في ظل الوحدة الاتّصالية.

## البرهان الثاني:

لا شك في أنّ البعد الزماني من الأُمور الواقعية الّتي يلمسها كل إنسان، فلا يمكن ـ مثلاً ـ إنكار البعد الزماني بين السيد المسيح عليه السلام ونبينا الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم وتقدّم الأوّل وتأخّر الثاني.

ولهذا فانّ البعد الزماني لا ينكره إلّا من أنكر العالم من الأساس، ونحن في فسحة عن مناقشته وجداله.

غير انّ كلّ من اعترف بأنّ للزمان واقعية وجد نفسه أمام السؤال التالي:

ما هي حقيقة الزمان وأين مبدؤه ومنشؤه؟

إنّنا نرى تقدّماً وتأخّراً توصف به الكائنات فما هو منشأ (أو بالأحرى ملاك) توصيفها بالتقدّم وبالتأخّر؟

هل يكفي أن يقال: أنّ وصف الأشياء والظواهر بالتقدّم والتأخّر، انّما هو لانطباق أحدها مع طلوع الشمس والآخر مع غروبها، أوبوقوع أحدها في أوّل الشهر، والآخر في نهايته؟

إنّ هذه الإجابة ـ رغم صحّتها في نفسها ـ وان كانت تقنع العامي، ولكنّها لا تقنع الفيلسوف المتحرّي للحقيقة، لأنّه سيسأل أيضاً: وبماذا نصف طلوع الشمس بالتقدّم وغروبها بالتأخّر، وما هو الملاك لهذا الوصف؟

ولو أُجيب بأنّ هناك ملاكاً آخر لتوصيف طلوع الشمس بالتقدّم، والغروب بالتأخّر لنقل السؤال إلى ذلك الملاك أيضاً، وهكذا.

ولهذا لجأ الفلاسفة ـ لحلّ هذا الإشكال ـ إلى القول بأنّ هناك بعداً مستقلاً مستمراً وسيلاناً جارياً تتصف أجزاؤه بالتقدّم والتأخّر اتّصافاً ذاتياً، أي ليس التقدّم والتأخّر صفة عارضة له بل هويته هوية مستقلة وعين التقدّم والتأخّر، وهو لا يرتبط بالكائنات والظواهر المادية، إلّا من حيث كونها وعاءً لهذه الكائنات والظواهر المادية، وليس هذا البعد إلّا الزمان.

نعم إذا قيست الكائنات والظواهر المادية إلى هذا البعد والوجود المستقل اتّصفت تلك الأشياء بالتقدّم والتأخّر.

وعلى ذلك فليس في ذات الكائنات المادية أيّ تقدّم أو تأخّر، أي ليست الكائنات المادية متقدّمة أو متأخّرة بالذات بل قد استعارت وصف التقدّم والتأخّر من الزمان، لأجل وقوعها في هذا الظرف أو ذاك، بحيث لو حذفنا الزمان من صفحة الوجود لما اتّصفت تلك الكائنات المادية بالتقدّم والتأخّر.

وهذا القول (أي وجود بعد مستقل هويته نفس السيلان والجريان وذاته عين التقدّم والتأخّر وهو في حدّ نفسه وعاء للكائنات المادية فهي واقعة فيه وقوع المظروف في الظرف) وإن أجاب عن السؤال المطروح حول ملاك توصيف بعض الكائنات بالتقدّم، والبعض الآخر بالتأخّر، إلّا أنّه ليس بمرضي عند الفيلسوف الإسلامي الكبير «صدر الدين الشيرازي» الّذي تعرض له بالنقد بالبيان التالي.

إنّ محصل هذا القول هو: انّ الزمان شيء والكائنات شيء آخر،

وليس الزمان بعداً للموجودات المادية داخلاً في جوهرها، واقعاً في حقيقتها، وانّما هو وعاء يقع العالم فيه، فبما انّ لأجزاء ذلك البعد تقدّماً وتأخّراً بالذات، اتّصفت الكائنات الّتي تقع في ذلك الظرف بذلك الوصف استعارة ومجازاً، وعندئذ ينطرح السؤال التالي:

لو كانت طبيعة الكائنات المادية منزّهة بالذات عن الزمان، وعارية عنه بحسب ذاتها، استحال وصفها بالتقدّم والتأخّر على وجه الحقيقة، إذ على هذا يكون ذلك البعد السيّال المتقدّم بعضه والمتأخّر بعضه الآخر، خارجاً عن جوهر الكائنات وذات هذا الكون، ويكون أمراً عرضياً لا يتجاوز عن كونه وعاء وظرفاً للكون والكائنات، وعند ذلك فكيف يصحّ وصف تلك الكائنات بأنّها متقدّمة أو متأخّرة حقيقة والحال انّ المتقدّم والمتأخّر ـ في الحقيقة ـ هو وعاء هذه الكائنات وظرف هذا الكون؟

أو ليست نسبة هذا الأمر واسناده إلى الظواهر المادية ـ على هذا القول ـ نسبة خاطئة واسناداً مجازياً غير حقيقي، مع أنّ ما نجده هو خلاف هذا فانّنا عندما نصف كائناً بالتقدّم وآخر بالتأخّر ونسند إليهما هذين الوصفين نفعل ذلك على وجه الحقيقة لا المجاز، أي انّنا نعتبر التقدّم والتأخّر صفة لنفس الظاهرة حقيقة.

إنّ قولهم بأنّ التقدّم والتأخّر خارج عن حقيقة الكائنات المادية غير انّها يسند إليها التقدّم والتأخّر بالمجاز والعناية يشبه توصيف الجسم الّذي لا يقبل الحرارة بأنّه حار حقيقة، أو الّذي لا يقبل الاحتراق بأنّه محترق بالحقيقة .

فلو كانت الكائنات المادية قارة في حقيقة ذاتها، ثابتة في صميم طبيعتها، استحال أن توصف باللا قرار واللا ثبات، والتقدّم والتأخّر إلّا بالمجاز والعناية ويكون توصيفها من قبيل الوصف بحال المتعلّق.[١]

ولكن اتّصافها بالتقدّم والتأخّر والتصرّم والانقضاء والمضي والاستقبال، على الحقيقة خير دليل على أنّ لهذا الاتّصاف منشأ في ذات الجسم وطبيعته، وحقيقة جوهره.

ولأجل ذلك نرى أنّ الموجودات الخارجة عن أُفق الزمان (كالمجردات) لا تقع في نطاق الزمان ولا توصف به، ولا توصف بالتقدّم والتأخّر[٢]، أي لا تكون ضمن الزمان ولا معه، بل هي خارجة عنه غير متّصفة به، ونسبتها إلى الزمان المتقدّم والمتأخّر سواء.

وهذا بخلاف الكائنات المادية فانّ نسبتها إلى الزمان ليست على نحو واحد ففيها المتقدّمات وفيها المتأخّرات على وجه الحقيقة لا المجاز.

ولأجل ذلك يجب أن نقول: إنّ «ملاك» الاتّصاف بالتقدّم والتأخّر، موجود في نفس هويات الكائنات وطبائعها، وانّ لها هوية سيّالة متقدّمة ومتأخّرة.

وبعبارة أُخرى: انّ مثل الكائنات المادية ونسبتها إلى الزمان مثل

١. مثل قولنا: زيد طويل ثوبه.

٢. ويشبه ذلك القوانين الرياضية مثل ٢+٢ = ٤ فانّ هذا الأمر نزيه عن الزمان و إن كان كلّ واحد من مصاديق هذه الأرقام أُموراً زمانية، ولكن تلك القاعدة الكلية منزهة عن الزمان مبرّأة من السيلان، وهو أشبه شيء بالمجردات في عالم الأعيان غير المادّية.

نسبتها إلى المكان، فكما أنّ البعد المكاني داخل في هوية الكائنات المادية، بمعنى انّ الجسم يمتد بذاته طولاً وعرضاً وعمقاً، فكذلك يتّصف الجسم بالسيلان والجريان (وإن شئت قلت: بالزمان) بالذات.

فكما أنّ الشيء إذا لم يكن بذاته قابلاً للتحيز استحال استعارة المكان له من الخارج، كذلك إذا لم يكن قابلاً للزمان بذاته استحال أن نستعير له الزمان من الخارج أيضاً.

فهذا الاتّصاف أدلّ دليل على أنّ العامل لهذا هو نفس طبيعة الجسم غير القارة، وانّ سيلان الجسم وتدرّجه ولا قراره هو منبع تولدّ الزمان واتّصافه به.

وبعبارة أوضح: انّ اتّصاف الجسم بالمكان كما أنّه دليل على كونه ذا أبعاد ثلاثة هي: (الطول والعرض والعمق) بالذات، كذلك اتّصافه بالزمان علامة على أنّ للأجسام والكائنات المادية هذه بعداً رابعاً هو «الزمان».

فلو أنّ الفلاسفة أدخلوا الأبعاد الثلاثة في حقيقة الجسم معرّفين له بأنّه ما يكون له أبعاد ثلاثة، فانّ نظرية الفيلسوف «الشيرازي» في الحركة الجوهرية تضيف إلى الجسم بعداً آخر هو البعد الزماني فلابد من تعريفه بأنّ الجسم ما يكون ذا أبعاد أربعة: الطول والعرض والعمق والزمان بمعنى السيلان والجريان الّذي هو عين التقدّم والتأخّر.

وبما انّ حقيقة الجسم ذات تصرّم وسيلان انتزع منه الزمان، ووصف بالتقدّم والتأخّر، وكان الزمان على هذا عجيناً بالجسم وجزءاً من جوهره وبعداً رابعاً له إلى جانب الأبعاد الثلاثة الأُخرى.

فعلى هذا يجب أن يكون وجود الطبائع والكائنات كوجود نفس الزمان في السيلان والجريان،ولا يكون لوجودها قرار وثبات، بل يكون قرارها وثباتها موتها وفناءها، كما أنّ قرار الزمان وثباته عين فنائه وموته.

وإليك نصّ عبارة هذا الفيلسوف القدير في هذا الصدد: «لا شبهة في أنّ كون الشيء واقعاً في الزمان وفي مقولة متى سواء كان بالذات أو بالعرض هو نحو وجوده، كما أنّ كون الشيء واقعاً في المكان وفي مقولة أين سواء كان ذلك الوقوع بالذات أو بالعرض هو نحو وجوده.

فانّ العقل المستقيم يحكم بأنّ شيئاً من الأشياء الزمانية أو المكانية يمتنع بحسب وجوده العيني وهويته الشخصية أن ينسلخ عن الاقتران بهما ويصير ثابت الوجود، بحيث لا تختلف عليه الأوقات، ولا تتفاوت بالنسبة إليه الأمكنة والأحياز، ومن جوّز ذلك فقد كابر مقتضى عقله، وعاند ظاهره باطنه، ولسانه ضميره.

فإذن كون الجسم بحيث يتغيّر وتتبدّل عليه الأوقات ويتجدّد له المضي والحال والاستقبال ممّا يجب أن يكون لأمر داخل في قوام وجوده وذاته، حتّى يكون في مرتبة قابليته لهذه التجدّدات، غير متحصّلة الوجود في نفس الأمر إلّا بصورة التغيّر والتجدّد».[1]

ويقول أيضاً:

«إنّ الزمان عند القوم ذا هوية متفاوتة في التقدّم والتأخّر، والسبق واللحوق

---

١. الأسفار: ٧ / ٢٩٠ ـ ٢٩١.

والمضي والاستقبال، ولكن الطبيعة عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت، إلّا أنّ هذه هوية جوهرية والزمان عرض.

والحق انّ الهوية الجوهرية الصورية هي المنعوتة بما ذكرناه، بالذات، لا الزمان، لأنّ الزمان عرض عندهم، ووجوده تابع لوجود ما يتقدّر به، فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجدّدة بذاتها من جهة تقدّمها وتأخّرها الذاتيين كما أنّ الجسم التعليمي مقدار الطبيعة من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة فللطبيعة امتدادان ولها مقداران أحدهما: تدريجي زماني يقبل الانقسام الوهمي إلى متقدّم ومتأخّر زمانيين، والآخر: دفعي مكاني يقبل الانقسام إلى متقدّم ومتأخّر مكانيّين».[1]

انظر أيّها القارئ الكريم إلى هذه الفكرة الّتي توصّل إليها الحكيم والفيلسوف الكبير الشيرازي قبل أربعة قرون حيث صرّح بأنّ الأجسام (أو ما سمّاه بالطبائع الجرمية) ذات أربعة أبعاد: الطول والعرض والعمق والزمان، قبل أن يقف عليه أقطاب علماء الطبيعة في هذا العصر.

وعلى ذلك تصير النتيجة ـ بناء على هذا البرهان ـ انّ وجود الأجسام كالزمان الّذي له وجود سيّال غير قارّ الذات حتّى لحظة واحدة، بل ويكون قراره: فناءه، وسكونه: انعدامه، وعلى هذا تكون الكائنات المادية سيّالة غير قارّة يجري وجودها، ويتدرّج ـ على غرار جريان الزمان وسيلانه ـ وما ذلك إلّا لأجل

---

١. الأسفار: ٣ / ١٣٩ ـ ١٤٠.

قال العلّامة الطباطبائي في تعليقه على هذا الكلام: «هذا صريح في أنّه يرى للطبائع الجرمية أربعة أبعاد: الطول والعرض والعمق والزمان» راجع ص ١٤٠ من هذا الجزء.

كون الطبيعة عجينة بالزمان، ولكون الزمان داخلاً في هـويتها، فـلا يـمكن أن يختلفا في الحكم.[١]

ثم إنّ الحكيم والفيلسوف الشيرازي صاحب هذه النظرية والفكرة رتّب عليها أبحاثاً وأفكاراً عالية نشير إليها إجمالا .

☆ ☆ ☆

## حادي عشر: النتائج المترتبة على الحركة الجوهرية

قد وقفت على حقيقة «الحركة الجوهرية» وأبـرز بـراهـينها، ونـصوص مكتشفها، والّذي ينبغي أن نختم به هذه البحث هو الإشارة إلى النتائج المترتّبة على هذا النظرية استكمالاً لهذا البحث. وإليك فيما يلي بيان هذه النتائج:

### الف: الزمان وليد حركة المادّة وسيلانها

إنّ للحكماء والمتكلّمين ـ قديماً وحديثاً ـ مذاهب وأقـوالاً شتّى فـي حقيقة الزمان، يطول المقام بذكرها .

فمن ذاهب إلى نفي وجود الزمان مطلقاً قائلاً بأنّ الزمان ليس إلّا الماضي

---

١ . وما نراه من السكون في عالم الطبيعة فهو من خطأ الحـواس وليس الثبات فـي الحـقيقة إلّا كثبات الصورة للإنسان الناظر في الماء الجاري، حيث يرى صورة مستقرة في الماء مع أنّـها تتجدّد صورة بعد صورة بسبب جريان الماء .

ثم إنّ للحكيم الكاشف لهذه الحركة برهاناً ثالثاً يبتني على الدقة في كيفية وجود العـرض، وانّـه عنده من مراتب الجوهر وتجلّياته، ولأجل ذلك لا يمكن أن تعرض الحركة لها إلّا من طريق الجوهر، وقد أوضحه في أسفاره: ٣ / ١٠٤، وشرحه الحكيم الإلهي العلّامة الطباطبائي في كتابه «نهاية الحكمة»: تحت عنوان «حجة أُخرى» ص ٢٠٨ ـ ٢١٠، الطبعة الجديدة.

وبما انّ في ما ذكرناه غنى لطالب الحق اكتفينا بالبرهانين المذكورين .

والحاضر والمستقبل، والماضي عدم، والمستقبل لم يوجد بعد، والحال إمّا جزء من الماضي، أو جزء من المستقبل.

إلى قائل بأنّ للزمان وجوداً وهمياً وهو مذهب المتكلّمين، والفرق بين القولين هو: انّ الثاني وإن قال بوهمية الزمان إلّا أنّه يعتقد انّ له منشأ انتزاع وهو وجود الواجب تعالى قبل خلق العالم، والعالم نفسه بعد خلقه.(١)

فالعقل بالنظر إلى وجود الواجب وثباته وعدم فنائه، ينتزع منه الزمان، كما أنّه بالنظر إلى وجود العالم وبقائه ينتزع منه ذلك أيضاً.

إلى ثالث (وهو المعروف عن إفلاطون) يقول بأنّ الزمان جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة، فإذا اعتبرت نسبته إلى المادّيات المتغيّرة المقترنة سمّي بالزمان.

فليس الزمان إلّا البعد الممتد المقترن بالمتغيّرات.(٢)

وهذا القول يصوّر الزمان بأنّه بنفسه بعد سيّال مستمر موصوف بالتقدّم والتأخّر، وانّه لا أوّل له ولا آخر، وأنّ الأشياء انّما تتّصف بهذا الوصف بمقايستها ومقارنتها للزمان.

---

١. الأولى تسمية الزمان على هذا المذهب بالأمر الانتزاعي لا الوهمي للفرق الواضح بينهما فانّ «انياب الغول» من الأُمور الوهمية، وليست من الأُمور الانتزاعية بخلاف الفوقية والتحتية، فانّهما من الأُمور الانتزاعية.

وبالتالي فانّ الفرق بين النوعين هو انّ الأُمور الانتزاعية وإن لم تكن موجودة في الخارج، إلّا انّ الخارج يشتمل على حيثية تصحّح انتزاع تلك المفاهيم منها بخلاف الأُمور الوهمية.

٢. لاحظ للوقوف على سائر الأقوال: الشفاء لابن سينا قسم الطبيعيات: ٣٤٧. والأسفار: ٣ / ١٤٥ ـ ١٤٧.

وبتعبير آخر: انّ الزمان سيلان أزلي أبدي يشبه النهر الجاري الّذي لا بداية له ولا نهاية، وهو مستقل عن المادّة، والمادّة واقعة فيه وقوع الشيء في ظرفه.

وبعبارة ثالثة: انّ الزمان موجود مستقل، سواء أكان هناك موجود آخر أم لا، وسواء أدارت الشمس والقمر أم لا، وسواء أكان هناك انسان أم لا، بحيث إنّه يوجد حتّى إذا لم يخلق الله سبحانه سواه من الأشياء، وبحيث لما خلق الله المادة صارت جليسة للزمان، فالمادة في سكونها وثباتها، والزمان في سيلانه وتصرّمه كالجالس فينهر جار.

غير انّ نظرية الحركة الجوهرية قد فندت هذا الرأي وأبطلت هذا الاتّجاه، وأثبتت ـ في المقابل ـ انّه ليس هناك وراء المادة شيء آخر، وان الزمان وليد حركة المادة وسيلانها وتجدّدها الذاتي تجدّداً مثل تجدّد الزمان، وإن كان للزمان تقدّم وتأخّر، فانّما هو في ظل تقدّم المادة وتأخّرها، وسيلانها وتدرّجها المستمر.

فإذا كان الزمان لا يمكن أن يتقدّم جزء منه على الآخر، لأنّ القبلية والبعدية ذاتية لأجزائه، فهذا الحكم جار في نفس المادة، فالحوادث بما انّ الزمان منبعث من صميمها، والتقدّم والتأخّر ذاتيان لها لا يمكن أن تزول عن أماكنها ومواضعها، حتّى أنّ عدم إمكان التقدّم والتأخّر للزمان انّما هو لكونه ناشئاً من سيلان المادة، وتقدّمها وتأخّرها، وفي ضوء ذلك فالكائنات كلّ واحد منها واقع في محله نظير وقوع كلّ عدد في موضعه، فكلّ كائن لا يمكن أن يتقدّم على كائن آخر، أو يتأخّر عنه على غرار ما يتصوّر في الزمان حيث إنّهم كانوا يتصوّرون بأنّه لا يمكن أن يتقدّم الجزء المتأخّر، أو يتأخّر الجزء المتقدّم.

فالحال في الحوادث والكائنات المترتّبة المتدرّجة في وجودها كالحال في الأعداد المتسلسلة، فكما أنّه لا يمكن أن يتقدّم العدد تسعة على موضعه الخاص به، ولا أن يتأخّر عنه بحيث يصبح بعد العشرة أوقبل الثمانية، هكذا الكائنات المادية، بل التغيّر والتبدّل فيها يساوي فناءها وعدمها .

وعلى ذلك فلكلّ حادث موضع معيّن ومرتبة خاصة به يساوق الخروج منه الخروج عن وجوده بالتالي يساوق عدمه، وبالنتيجة فالزمان في التقدّم والتأخّر تابع للكائنات المادية لا العكس .

وهذه هي النتيجة الأُولى الّتي تترتّب على القول بنظرية الحركة الجوهرية.

**ب : الزمان مقدار حركة المادة**

ان الزمان ليس شيئاً سوى مقدار الحركة فللحركة حيثيتان:

حيثية الوجود الّذي تشاركه فيه سائر الأشياء .

وحيثية السيلان والجريان والتدرّج والتصرّم، وليس الزمان إلّا حيثية سيلان الوجود وجريانه وتدرّجه .

والحركة بوجودها ترسم شيئين:

أ . وجوداً وتحقّقاً في عالم الوجود .

ب . زماناً ومقداراً لسيلان ذلك الوجود وجريانه .

وعلى ذلك فالزمان ـ في الحقيقة ـ تعبير آخر عن سيلان الوجود وجريانه.

إذا كانت الحركة مبدأ للزمان ومولدة له، وكان الزمان صورة أُخرى لسيلان الوجود والحركة، كانت كلّ حركة منشأ للزمان، وكان لكلّ حركة زمان خاص، وعلى ذلك فليس في العالم زمان واحد بل أزمنة متعدّدة، حسب تعدّد الحركة، لأنّ كلّ حركة تولد أوترسم زماناً خاصاً .

نعم إذا لوحظت المادة وعالم الطبيعة كشيء واحد كانت حركة المادة بأجمعها مبدأ لزمان واحد .

وأمّا إذا لوحظ كلّ جزء من الطبيعة والمادة منفكّة عن الأجزاء الأخيرة تعدّد الزمان حسب تعدّد مناشئه (أي حسب تعدّد الحركة) .

وفي هذا الصدد يقول «صدر المتألّهين الشيرازي»:

«إنّ اتّصال الزمان ليس بزائد على الاتّصال التدريجي الّذي للمتجدّد بنفسه (إلى أن يقول:) ومن تأمّل قليلاً في ماهية الزمان يعلم أنّه ليس كالعوارض الخارجية للأشياء كالسواد والحرارة بل من العوارض التحليلية (أي تظهر لدى التحليل العقلي الذهني) لما هو معروضه بالذات (أي المادة المتجدّدة) ومثل هذا العارض لا وجود له في الأعيان إلّا بنفس وجود معروضه، والعجب من القوم كيف قرّروا للزمان هوية متجدّدة اللّهم إلّا إذا عنوا بأنّ ماهية الحركة ماهية التجدّد والانقضاء لشيء، والزمان كميتها .

والحاصل: انّ الحركة من حيث تقدّرها عين الزمان وإن غايرته من حيث هي حركة، فهو لا يزيد عليها في الأعيان».[1]

---

١ . الأسفار: ٣ / ١٤١ .

وبهذا التقرير تعرف أنّ التعبير بأنّ الزمان مقدار الحركة ليس تعبيراً دقيقاً مبيّناً لواقع الزمان بالنسبة إلى الحركة فانّه يوهم بأنّ الزمان شيء، والحركة شيء آخر يقدر مقدارها بالزمان، مع أنّك قد عرفت ـ أيّها القارئ العزيز ـ انّ نسبة الزمان إلى الحركة ليست إلّا كنسبة الشيء إلى أحد وجهيه، وبالتالي فانّ الحركة والزمان وجهان لعملة واحدة.

☆ ☆ ☆

## ج: العالم حادث زماني

أوجدت مسألة حدوث العالم حدوثاً زمانياً ضجة كبرى بين المتكلّمين وغيرهم من الإلهيّين.

فالمتكلّمون تبعاً لما ورد في الشرائع السماوية التي نصّت على كون العالم حادثاً زمانياً، وانّ الله سبحانه كان ولم يكن معه شيء، ذهبوا إلى القول بحدوث العالم حدوثاً زمانياً، أي انّه كان زمان لم يكن فيه للعالم أي أثر.

غير انّهم عجزوا عن البرهنة والاستدلال على معتقدهم هذا، إذ انّ الحدوث الزماني عبارة عن «سبق عدم العالم في زمان خاص وانّه كان زمان لم يكن للعالم فيه خبر ولا أثر».

وهذا الرأي أوقعهم في مشكلة، لأنّه ينقل الكلام إلى نفس «الزمان» فهل لهذا الزمان حدوث زماني أو لا؟

فإن اختاروا الأوّل لزم أن يكون للزمان زمان، أي أن يكون ثمة زمان لم يكن فيه من الزمان اللاحق أثر ولا خبر، وهذا باطل جداً، لأنّه ينقل الكلام إلى الزمان السابق، وهكذا يتسلسل.

وإن اختاروا الثاني استلزم ذلك قدم الزمان وهم يفرّون من كلّ قديم زماني .

هذا وقد طال البحث والجدل حول هذه المسألة الّتي هي خارجة عن إطار هذا البحث .

غير انّ نظرية «الحركة الجوهرية» قد حلّت العقدة وأثبتت الحدوث الزماني للمادة بأوضح الوجوه، لأنّه إذا كان الزمان منبعثاً من تجدّد المادة وتدرّجها فكلّ قطعة من المادة السيّالة ترسم عدم القطعة اللاحقة، فتصير كلّ قطعة من المادة موصوفة بأنّها لم تكن مع القطعة السابقة، وبالنتيجة لم تكن في الزمان السابق على القطعة اللاحقة .

وبتعبير آخر: إذا كان كلّ قطعة من المادة السيّالة وكلّ درجة منها متعانقاً مع الزمان، ولم يكن من القطعة اللاحقة أثر ولا عين فيها، صحّ توصيف القطعة اللاحقة بالحدوث الزماني، وهو انّه لم تكن القطعة اللاحقة في ظرف القطعة السابقة، وهكذا الحال إذا وضعنا البنان على كل جزء جزء من تلك المادة السيّالة.

وبهذا يثبت الحدوث الزماني بالطبيعة من دون أي إشكال .

وفي هذا الصدد يقول الحكيم صدر الدين الشيرازي:

«لقد تبيّن انّ الأجسام كلّها متجدّدة الوجود في ذاتها، وانّ صورتها صورة التغيّر، وكلّ منها حادث الوجود مسبوق بالعدم الزماني كائن فاسد لا استمرار لهوياتها الوجودية، ولا لطبائعها المرسلة، والطبيعة المرسلة وجودها عين شخصياتها وهي متكثرة، وكلّ منها حادث ولا جمعية لها في الخارج حتّى يوصف بأنّها حادث أو قديم».[1]

---

١ . الأسفار: ٧ / ٢٩٧ و ٢٨٥ وأيضاً راجع المصدر نفسه: ٢٩٢ ـ ٢٩٣ .

وقال: «إنّ الطبائع المادّية كلّها متحرّكة في ذاتها وجوهرها مسبوقة بالعدم الزماني فلها بحسب كل وجود معين مسبوقية بعدم زماني غير منقطع في الأزل».[١]

☆ ☆ ☆

### د: الحركة بحاجة إلى محرّك

إنّ الحركة ـ بتمام أبعادها في عالم المادة ـ تكشف عن وجود محرّك مقوم للعالم، أيّ انّها تكشف عن موجود ينبت الحركة من داخل المادة ويدفعها إلى الأمام، فإذا كانت المادة متجدّدة في كلّ آن مندفعة إلى الأمام، زائلة من جانب، وحادثة من جانب آخر، فلابدّ أن يكون هناك فاعل للمادة، وخالق لها، ومنبت لها من الداخل والأصل، ودافع لها إلى الأمام.

فإذا كان القدماء يتصوّرون انّ المادّة متوقّفة والزمان هو السيّال، وانّ سيلان المادة ليس إلّا ثوباً استعارته المادة من الزمان (أي من مقايستها به) فقد كشفت نظرية الحركة الجوهرية عن أنّ ذات المادة بعمقها وبجوهرها في حال السيلان والتدرّج وانّ الحركة ليست مختصّة بظواهر المادة وسطوحها (أي بأعراضها) بل السيلان والتدرّج والزوال والحدوث، يعمّ جوهرها وصلبها ووجودها وهويتها أيضاً.

فالشيء بوصف كونه زائلاً حادثاً لا يمكن أن يكون مستقلاً وغنياً عن الفاعل ومستغنياً عن المتّكأ والمعتمد.

١. الأسفار: ٧ / ٢٩٧ و ٢٨٥ وأيضاً راجع المصدر نفسه: ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

إنّ الحركة تشكّل كيفية وجود المقولة فلا سنخية له إلّا سنخية نفس وجود المقولة .

وبعبارة أُخرى: انّ الحركة ليست إلّا تعبيراً آخر عن كيفية وجود الشيء، أي انّ لوجود كل شيء صورتين أو كيفيّتين:

١. وجود قار ثابت .

٢. وجود متحرّك متدرّج .

فإذا كانت المادة وكان الكون متحرّكاً في جوهره وذاته فانّ معنى ذلك انّ لها وجوداً سيّالاً متدرّجاً ينقضي بعضه بوجود البعض الآخر، فإذا كان هذا هو حال العالم، فهو إذن «موجود حادث لم يكن من ذي قبل» فيحتاج إلى المحدث، لاحتياج كل حادث إلى ذلك .

وصفوة القول: إنّ البراهين السابقة الدالّة على الحركة الجوهرية أثبتت انّ العالم بذاته وجوهره في حال تغيّر وتبدّل مستمرّين، وانّ الكون بمادّته وجوهره يشبه نبعاً دائم التدفّق ينبع من جانب وينعدم في جانب آخر، وانّ الطبيعة بظاهرها وباطنها، بشكلها وجوهرها، في حال التبدّل والتغيّر المستمرين .

وعندئذ يصير العالم نفس الحركة، ونفس التغيّر وذلك بالبيان التالي:

إنّ الحركة بالنسبة إلى وجود المقولة ليست أمراً عارضاً لها ـ كما عرفت ـ بل هي مبنية لكيفية وجود المقولة .

فمقولة الكيف والكم إذا عرضت عليها الحركة كان معنى ذلك انّ وجود تلك المقولة وجود تدريجي غير قار الذات، وفي ضوء هذا إذا كانت

مقولة الجوهر متحركة صار معناه ان وجود تلك المقولة وجود تدريجي سيّال، غير قار الذات، فإذا كان العالم بجواهره وأعراضه متحرّكاً سيّالاً، كان وجوده وجوداً سيّالاً متدرّجاً متقضياً.

فإذا لم تكن الحركة سوى نحو وجود للمقولة يصير وجود المقولات على غرار وجود الحركة سيّالاً زائلاً، وعندئذ يصير عالم المادة بجوهره وأعراضه نفس الحركة، وبذلك يعلم صحّة قول الحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي بأنّ «الحركة في كلّ مقولة عين تلك المقولة لا شيئاً زائداً عليه».[١]

فلفظة المادة عبارة أُخرى عن الحركة ولفظة الحركة عبارة أُخرى عن المادة، فيصير الكون حركة كلّه وسيلاناً، وزوالاً وتقضياً كلّه، والكون الّذي هذا هو حاله كيف يمكن أن يوجد بنفسه، أليس هذا يعني أن توجد الحركة من دون محرّك؟

إنّ لنا أن نتساءل هنا: إذا كانت حقيقة العالم هي نفس الحركة ونفس الصيرورة الّتي سنخها سنخ الانفعال والتأثر فلابد أن يكون هناك محرّك خارج عن الطبيعة حتّى يوجد الحركة فيها، أي يوجد الوجود المتغير السيّال، وإلّا يلزم أن تكون جهة الانفعال نفس جهة الفعل، أي أن يكون التحرّك عين المحرّكية، والمحرّك عين المتحرّك.

١. والضابطة الكلية ـ في المقام ـ هي انّ كلّ ما يوجد أزيد من مقولة فهو لا يدخل تحت مقولة خاصة بل يكون في كلّ مقولة نفسها، وهذا كالحركة والعلم والوحدة التي توجد في كثير من المقولات، ولأجل ذلك لا يمكن تحديد كل واحد منها بمقولة خاصة، فلا يمكن أن يقال: انّ العلم من مقولة الكيف أوالجوهر بل يجب أن يقال: انّ العلم في الكيف كيف، وفي الكم كم. وهكذا الحركة في الكيف كيف وفي الكم كم، ومثلهما الوحدة. والتفصيل متروك لموضعه.

قال الفيلسوف الإسلامي الكبير «صدر الدين الشيرازي»: «إنّ الحركة لكونها صفة وجودية إمكانية لابدّ لها من «قابل» ولكونها حادثة، بل حدوثاً، لابدّ لها من «فاعل» ولابدّ من أن يكونا متغايرين لاستحالة كون الشيء قابلاً، وفاعلاً، فعلاً وقبولاً، تجدّديّين واقعين تحت مقولتين متخالفتين، وهما مقولة ان يفعل وان ينفعل، والمقولات أجناس عالية متباينة، ولاستحالة كون المفيض مستفيضاً بعينه فالمحرك لا يحرك نفسه، بل الشيء لا يكون في نفسه متحرّكاً، والمتحرّك لا يتحرّك عن نفسه، فتكون حركته بالفعل من جهة ما هو بالقوة، وهذا محال، والمسخن لا يسخن نفسه بل لأمر تكون سخونته بالقوة، فلابدّ أن يكون قابل الحركة متحرّكاً بالقوة لا بالفعل، وفاعلها لابدّ وأن يكون بالفعل فيما يحرك الشيء إليه، أعني: الكمال الوجودي الّذي تقع فيه الحركة، وإن لم يكن بالفعل في نفس الحركة ولا بالقوة، إذ ليست الحركة كمالاً لما هو موجود بالفعل من جهة ما هو موجود بالفعل» .[1]

فتبيّن من هذا البحث الضافي أُمور:

أ ـ انّ عالم المادّة بما انّ وجوده متدرّج وسيّال فلم يزل من حدوث إلى حدوث، لا ينفك عن محدث له .

ب ـ إذا كان العالم في كل لحظة متجدّداً في جوهره وأعراضه تبيّن معنى قول الله سبحانه في القرآن الكريم: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾.

---

١ . الأسفار: ٣ / ٣٨ .

ج ـ إذا كانت واقعية المادة هي نفس الحركة ولم يكن في إمكان الحركة ان تقوم بنفسها فواقعيّتها نفس التعلّق والتدلّي عرفنا صحّة قول الحكيم السبزواري من «أنّ الموجودات الإمكانية متدلّيات بنفسها متعلّقات بغيرها».

وهكذا أدّت فكرة «حركة المادة» الّتي تمسك بها الديالكتيكيّون لنفي وجود الخالق المحرك، إلى إبطال دعواهم هذا، وإثبات عكس مقصودهم وهو وجود ذلك الخالق الفاعل المحرك.

☆ ☆ ☆

**هاء: الحركة تلازم الغاية**

إنّ الحركة لما كانت تعني خروج الشيء من القوة إلى الفعلية لم تخلو من غاية حتماً.

فانّ الحركة ليس إلّا توجّهاً من نقطة إلى نقطة أُخرى، ومثل هذا الشيء لا يمكن أن يكون بلا غاية ولا غرض يناسب سنخ الحركة، فانّ الشجرة عندما تتحرك ابتداءً من البذرة فانّها تهدف غاية وهي أن تصل إلى مرحلة الثمرة المعينة المطلوبة.

وهكذا حركة الحيوان.

وعلى هذا الأساس أي إذا كان عالم الطبيعة متحرّكاً بالذات، متبدّلاً في الجوهر صحّ توصيفه بأنّه متّجه من نقطة إلى أُخرى، ومن جهة إلى جهة، وليست تلك الجهة إلّا ما يعبر عنها في ألسنة الشرائع السماوية بالمعاد، وكلّ هذا انّما هو لأجل انّ الحركة لا يمكن أن تكون بدون غاية.

وإلى هذا يشير قول الله سبحانه في القرآن الكريم: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ * وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ * وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ * وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ * عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ﴾[1].

☆ ☆ ☆

### و: الحركة الجوهرية والتحوّلات الكيمياوية

إنّ علماء الطبيعة أثبتوا حركة دائرية لأجزاء الذرة، وتحوّلات للأنجم، أو تحوّلات كيمياوية تؤول إلى تغيّرات وتبدّلات.

ولكن هذه الحركات والتحوّلات ـ مع صحّتها في حدّ ذاتها ـ لا تمت إلى الحركة الجوهرية بصلة، لأنّ الحركة الجوهرية هي الحركة النابعة من بواطن الأشياء وصميمها، فما لم تكن هناك حركة نابعة من جوهر الشيء وذاته لا يمكن أن تكون هناك حركات في سطوحه وظواهره.

فحركة الذرة حركة في الأين، والتبدّلات الحاصلة في الأنجم من قبيل الحركة في الكيف، نعم كل ذلك انّما هو بفضل «الحركة الجوهرية».

وإن شئت التعبير عن هذه الحركات والتحوّلات وتسميتها باسم فسمّها بـ«الحركة في الحركة».

وبعبارة أُخرى: انّ هذه الحركة (أي حركة الأعراض في ضمن حركة الجوهر والّتي هي من قبيل الحركة في الحركة) هي إحدى النتائج الظاهرة

---

١. الانفطار: ١ ـ ٥.

لنظرية «الحركة الجوهرية» حيث إنّ الحكماء ـ قبل اكتشاف هذه الحركة ـ كانوا يعدّون الحركة في الحركة أمراً محالاً، ويستدلّون لذلك بأنّها من قبيل التدريج في التدريج المحال، ولذلك كانوا يعدّون تحقّق الحركة في مقولتي الفعل والانفعال أمراً محالاً، لأنّ الفعل هو التأثير التدريجي والانفعال هو التأثر كذلك، وحيث اعتبر التدرّج في نفس ماهيّتهما امتنع أن تعرض عليهما الحركة لأنّه يستلزم وقوع التدريج في التدريج.

لأنّ الأمر التدريجي وإن كان تدريجياً من حيث الوجود، والتحقّق، لكنّه في تحقّق وصف التدريج يجب أن يكون فعلياً لا تدريجياً حتّى في هذه الناحية.

غير انّ مكتشف هذه الحركة (أعني: صدر المتألّهين) أبطل ذلك الدليل وأثبت جواز الحركة في الحركة وجعل حركة الأجسام والأنواع في أعراضها في ظلّ حركاتها في صميم ذواتها وجواهرها من قبيل الحركة في الحركة.

## نتائج أُخرى

تلك هي بعض ما يترتّب على نظرية الحركة الجوهرية من النتائج الّتي لا تنحصر في ما ذكرناه، فقد رتّب الفيلسوف الإسلامي صدر الدين الشيرازي على نظريته في الحركة الجوهرية، نتائج وفوائد أُخرى:

منها: تبيّن الصلة والعلاقة الوثيقة بين البدن والروح، وانّ البدن ليس من قبيل القفص والروح من قبيل الطائر المحبوس، بل الطبيعة في ضوء الحركة الجوهرية تصل إلى مقام تتعلّق بها الروح، أو توجد الروح في

أحضانها فالروح جسمانية الحدوث، وإن كانت روحانية البقاء .

ومنها: ربط الحادث بالقديم الّذي يعدّ من المشكلات والمعضلات الفلسفية، ومعناه انّ العلّة، وهو الله تعالى إذا كانت قديمة، وكان المعلول، وهو العالم حادثاً فكيف يمكن الانفكاك بينهما، وكيف تأخّر المعلول عن العلّة؟

وقد قام ـ رحمه الله ـ بحل هذه المشكلة وغيرها وغيرها في ضوء نظريته.

وبما انّ البحث حول هاتين النتيجتين وغيرهما يوجب الإطالة طوينا الحديث هنا آملين أن نعود إليه عند الكلام حول صفات الله سبحانه .

## الأصل الثالث

# قانون انتقال التبدّلات الكمية إلى

# التبدّلات الكيفية

يذهب الديالكتيكيّون إلى أنّ التبدّلات الجزئية التدريجية المستمرة الطارئة على الطبيعة ربّما تصل إلى حدّ يفتقد فيه الجسم قدرته على تحمّل هذه التغيّرات بشكلها الخاص، والتدريجي، فيقع في الجسم تحوّل فجائي آني تحصل على أثره كيفية جديدة للمادة .

وبعبارة أُخرى: انّ التطوّر الديالكتيكي للمادة لونان: أحدهما تغيّر كمّي تدريجي يحصل ببطء، والآخر تغيّر كيفي فجائي يحصل بصورة دفعية نتيجة للتغيّرات الكمية المتدرّجة بمعنى انّ التغيّرات الكمية حين تبلغ مرحلة الانتقال تتحوّل من كمية إلى كيفية جديدة .

قال ستالين:

«إنّ الديالكتيك ـ خلافاً للميتافيزيقية ـ لا يعتبر حركة التطوّر حركة نمو بسيطة لا تؤدي التغيّرات الكمية فيها إلى تغيّرات كيفية، بل يعتبرها تطوراً

ينتقل من تغيّرات كمية ضئيلة وخفية إلى تغيّرات ظاهرة وأساسية، أي إلى تغيّرات كيفية، وهذه التغيّرات ليست تدريجية بل هي سريعة فجائية، وتحدث بقفزات من حالة إلى أُخرى .

إنّ من الواجب فهم حركة التطوّر لا من حيث هي حركة دائرية، أو تكرار بسيط للطريق ذاته، بل من حيث هي حركة تقدّمية صاعدة».[١]

وقال إنجلز:

«بالإمكان تسمية الكيمياء بعلم التبدّلات النوعية في الأجسام تلك التبدّلات الحادثة عن تأثير تبدّلات الكيان الكمّي».[٢]

وهذا الأصل موروث من الفيلسوف الألماني «هيجل» الّذي مثل له بالمثال التالي الّذي يستشهد به الماركسيون في كتاباتهم أيضاً:

إنّ الماء عند التسخين ترتفع درجة حرارته بالتدريج وتحدث بسبب هذا الارتفاع التدريجي تغيّرات كمية بطيئة ولكن إذا زيدت حرارته إلى درجة (١٠٠) فسوف ينقلب في تلك اللحظة من حالة السيلان إلى الغازية وتتحوّل من الكمية إلى كيفية .

كذلك البرودة الواردة على الماء قد تصل إلى حد لا تقبل طبيعته تلك البرودات التدريجية الجزئية بشكلها الخاص فتتحول فجأة وفي آن واحد إلى جليد .

---

١ . المادّية الديالكتيكية والمادّية التاريخية: ٨ ـ ٩ .

٢ . ديالكتيك الطبيعة: ٤١، والمادّية الديالكتيكية: تأليف جماعة من المؤلّفين السوفيت: ٢٢٩ .

وقد استخدم ماركس وأتباعه هذا الأصل لإثبات نظريتهم الاجتماعية وهي انّ التغيّرات والتحوّلات الحاصلة في المجتمع ربّما تصل إلى درجة لا يقدر فيها المجتمع على قبول هذه التغيّرات التدريجية الجزئية بشكلها الخاص ولذلك يحدث فيها انقلاب دفعي وتغيير فجائي حتماً فيتبدل إلى نظام من نوع آخر وكيفية أُخرى.

ولهذا يتبدّل الإقطاع إلى الرأسمالية، والرأسمالية إلى الاشتراكية، وهكذا.

وقد تشبّث الماركسيون لإثبات هذا الأصل الفلسفي الّذي استخدموه لإثبات نظريتهم الاجتماعية في الانقلاب بأمثلة جزئية، مثل تبخر الماء عند ارتفاع درجة حرارته إلى مائة، وأمثلة من الحوامض العضوية الكيمياوية الّتي تختص كل واحدة منها بدرجة معينة لانصهارها وغليانها حيث بمجرد بلوغ السائل تلك الدرجة يقفز إلى حالة كيفية جديدة.

فحامض النمليك ـ مثلاً ـ درجة غليانه (١٠٠) ودرجة انصهاره (١٥).

وحامض الخلّيك نقطة غليانه (١١٨) ونقطة انصهاره (١٧).

فالمركبات الهيدروكاربونية تجري طبقاً لقانون القفزات والتحوّلات الدفعية في غليانها وانصهارها.[١]

كما أنّ ما يذهب إليه مندلييف من أنّ خصائص العناصر الكيمياوية متعلّقة بمقادير وزنها الذري، فكلّ عنصر كيمياوي يتحدّد بمقدار شحنة نواته، ويؤدّي التبدّل الكمّي في هذا المقدار إلى تحوّلات نوعية للعناصر.[٢]

---

١. ضد دوهرنغ: ٢١٤.

٢. المادية الديالكتيكية: ٣٣٦.

ويقصد أصحاب الديالكتيك من هذا الأصل إثبات ثلاثة أُمور:

١. انّ الحركات الواردة في الطبيعة ليست حركات دائرية، بل هي حركات تكاملية صاعدة .

٢. انّ التغيّرات الفجائية الدفعية الّتي يسمّونها بتغيّر الكمية إلى الكيفية أصل عام ومطلق في الطبيعة .

٣. انّ هذا الأصل يعمّ المجتمع أيضاً ويجري في مجاله كما يجري في مجال الطبيعة .

وقبل أن نتحدّث حول هذه النتائج ونناقشها لابدّ أن نشير إلى أمر مهم في المقام وهو:

إنّ التعبير المنقول عن الفيلسوف الألماني «هيجل» في هذا المقام هو:

الانتقال من التبدّلات الكمية إلى كيفية، وقد مثل لذلك بالماء المتبدّل إلى بخار أثر ارتفاع درجة الحرارة .

فنقول: إنّ التبدّلات الواردة على الماء عند تصاعد السخونة انّما هو من قبيل التبدّلات الكيفية لا الكمية، لأنّ التبدّلات الكمية الحاصلة في الماء عبارة عن: تزايد الماء وتناقصه، وأمّا تصاعد السخونة فليس من تزايد الماء وتناقصه في شيء، ولهذا لا يكون من قبيل التبدّلات الكمية بل هو من التبدّلات الكيفية فكيف سمّى «هيجل» تصاعد السخونة بالتبدّلات الكمية .

ثم إنّ تبدّل الماء الحار إلى بخار ليس تبدّلاً كيفياً حاصلاً في الماء،

بل البخار نوع جديد يغاير الماء بدليل تغاير آثارهما، فالأولى أن يعبّر «هيجل» عن مقصوده بأنّ التغيّرات الكيفية التدريجية ربما تبلغ درجة تنقلب فيها الطبيعة إلى نوع آخر، فينبغي أن يقال في مثال الماء: انّ التبدّلات الكيفية التدريجية في الماء تتحوّل إلى التبدّلات النوعية.[١]

ولهذا السبب نجد بعض المؤلّفين الديالكتيكيّين مع أنّهم عبّروا عن هذا الأصل عند بحثهم لأصل «صراع المتناقضات» بالتبدّلات الكمية إلى «كيفية»[٢] عبروا عند بيان أصل «قفزات التطور» بقانون الانتقال من التبدّلات الكمية إلى التبدّلات «النوعية».[٣]

### مناقشة النتائج الثلاث:

وها نحن نناقش النتائج الثلاث الّتي رتّبها الماركسيّون على الأصل الحاضر.

**أمّا النتيجة الأُولى وهي:** كون جميع الحركات صاعدة لا دائرية فنمنع شموليتها لكلّ التطوّرات والتبدّلات الحاصلة في شتّى مجالات الطبيعة، وذلك لما قلناه في مبحث الحركة، من أنّ الحركة لا تنجرّ دائماً إلى التكامل وحدوث أنواع جديدة، بل هناك حركات تؤول إلى النقص والنزول في الشيء المتحرّك،

---

١. انّ الكيف من المقولات العرضية كالكم، والنوع أحد أقسام الجوهر، وهذا واضح لمن له إلمام بالفلسفة الإسلامية، وقد خلط الماركسيون بين الكيف والنوع وهو بدوره خلط بين العرض والجوهر.

٢. المادية الديالكتيكية لجماعة من كبار المفكّرين الروس: ٢٥٧.

٣. نفس المصدر: ٢٢٧.

فلا يصل الدور إلى الأصل المذكور (أعني: انتهاء التبدّلات التدريجية الجزئية إلى تكامل كلّي، وحصول نوعٍ أكمل، فانّنا نرى في الطبيعة كثيراً من الحركات الدائرية (الفرجالية) لا يوجد فيها أي تكامل تصاعدي، وذلك مثل تبدّل البيضة إلى فرخ والفرخ إلى طائر ثم إلى بيضة وهكذا، ومثل تبدّل البذرة إلى نبتة، والنبتة إلى بذرة وهكذا.

وهذه الأمثلة تنقض النتيجة الأُولى التي بناها الماركسيون على الأصل المذكور، وإن حاولوا توجيه وتفسير هذه الحركات الدائرية أيضاً بما يوافق ما ادّعوه!

ولعلّ من أوضح الأدلّة على أنّ بعض الحركات دائرية وليست تكاملية صاعدة مياه البحار فانّها تتبخّر أثر إشراق الشمس عليها ثم تتحوّل إلى أبخرة ثم إلى قطرات المطر، ثم تنزل وتتحوّل إلى سيول تنحدر إلى البحار لتتحوّل ثانية إلى البخار وهكذا.

فهل يمكن أن تسمّى هذه الحركة وأشباهها الكثيرة في الطبيعة بحركة تكاملية صاعدة؟[١]

نعم يمكن أن يقال انّ البذرة الواحدة عندما تتحوّل إلى نبتة أو شجرة تتبدّل إلى بذور كثيرة، بدل بذرة واحدة فتصبح التفاحة الواحدة تفاحات كثيرة، والحنطة الواحدة حبّات عديدة من الحنطة، ولكن هذا التبدّل والتطور ليس تطوّراً وتبدّلاً نوعياً ولا كيفياً، بل هو تطوّر وتحوّل كمّي، كما هو واضح.

١. والغريب انّ الديالكتيكيّين عندما يريدون التمثيل لاجتماع المتناقضات يستخدمون مثال البيضة والفرخ، ولكنهم يتجاهلون هذا المثال هنا لأنّه لا يتّفق مع هذا الأصل!!!

فانّ تبدّل بذرة واحدة إلى آلاف البذور تحوّل عددي لا تكامل كيفي، ولا تحوّل نوعي، إذ ليست هناك لا كيفية جديدة ولا نوع جديد.

وهذا يرشدنا إلى أنّ النتيجة الأُولى، وهي انّ جميع الحركات الحاصلة في الطبيعة حركات تكاملية صاعدة، غير صحيحة لكونها منقوضة بما يخالفها.

يبقى أن نشير هنا إلى ضابطة لمعرفة وتمييز التغيير الكمّي عن الكيفي فنقول: إنّ الظاهرة الطبيعية إذا بقيت بعد تحوّلها أو خلال هذا التحوّل محتفظة بآثارها وخواصها، ولم يوجب التحوّل فيها إلى فقدان آثارها السابقة وبروز آثار جديدة كان تبدّلها وتحوّلها من قبيل التحوّلات والتبدّلات الكمية.

وأمّا إذا وصلت التحوّلات والتغييرات الجزئية في ظاهرة ما إلى حد فقدت فيه تلك الظاهرة الطبيعية الآثار السابقة وظهرت آثار جديدة، فعندئذ تكون تلك الظاهرة قد تبدّلت إلى نوع جديد، وكيف حادث.

☆ ☆ ☆

**وأمّا النتيجة الثانية وهي:** انّ التبدّلات الجزئية التدريجية تتبدّل بصورة **«فجائية وقافزة»** إلى تكامل نوعي أو كيفي في جميع الموارد، فهي أيضاً ليست أصلاً عاماً لأنّنا نشاهد في الطبيعة تبدّلات نوعية كثيرة حصلت تدريجاً، وشيئاً فشيئاً، لا دفعة وفجأة وبالقفزة، وإليك فيما يأتي بعض الأمثلة:

أ. النطفة البشرية تتدرّج في التكامل في الرحم فهي ترتقي من مرحلة دنيا إلى مرحلة عليا تدريجاً لا فجأة، فليس في مسير التكامل البشري أي تغيّر أو تحول فجائي إلّا في موردين هما: ظاهرة ولادة الإنسان وظاهرة بلوغه.

ولو انّنا أغمضنا العين عن هذين الموردين لم نجد في التكاملات الحاصلة في الكائن البشري أيّة تكاملات تدريجية لا فجائية ودفعية.

وبكلمة أوضح: انّ الحالة الجديدة ليست إلّا عبارة أُخرى عن تراكم مجموع التبدّلات الجزئية التدريجية وانضمام بعضها إلى بعض، لا شيئاً آخر يغاير مجموع تلك التغيّرات.

ب. الأرض وإن انفصلت عن الشمس فجأة ـ كما تقول بعض النظريات الفلكية ـ ولكن التكاملات الواردة عليها حصلت خلال ملايين السنين شيئاً فشيئاً، وفي نفس الوقت حصلت تبدّلات في الأرض أدّت إلى تحقّق أنواع جديدة، ولكنّها برمّتها حصلت تدريجاً، فانّ المعادن عبارة عن العناصر الموجودة تحت الجبال، أوتحت طبقات الأرض والتي تحوّلت ـ عبر آلاف السنين بل وملايين السنين ـ إلى تلك الأنواع، وهكذا حصل كل شيء في الأرض بصورة تدريجية، وجزئية لا دفعية ولا فجائية وبصورة قافزة.

ج. هناك فلزات ومعادن لا يوجب حدوث التغيّرات الجزئية فيها إلى ظهور نوع جديد، وكيفية جديدة، بل ربّما يوجب صلابتها أكثر، أو ليونتها، وذلك كالذهب أوالفضة مهما بلغت التغييرات فيهما.

د. الطائر يتبدّل إلى بيضة، والبيضة إلى فرخ طائر، وهذه التبدّلات المنجرة إلى هذه الأنواع تحصل شيئاً فشيئاً، أي يكون النوع، الحاصل نتيجة تراكم أو انضمام التبدّلات الجزئية بعضها إلى بعض.

هـ. اللغة وهي من الظواهر الاجتماعية تتحوّل وتتطوّر، ولكنّها لا تخضع لقانون الديالكتيك، فانّ التاريخ لا يخبرنا عن تحوّلات كيفية دفعية في اللغة،

بل تتحوّل اللغة تدريجاً، ولهذا لا توجد نقاط فاصلة في حياة اللغة تتحوّل فيها من شكل إلى شكل آخر، نتيجة للتغيّرات الكمية البطيئة.

و. انّ المشاهدات العينية في مجال انتقال المجتمعات من النمط الزراعي إلى النمط الصناعي تثبت أنّ كلّ ذلك كان يحدث شيئاً فشيئاً عبر مدة طويلة لا بالفجأة والقفزة.

ز. انّ تغيير نظام الرق، وتحرير الإنسان بعدما عانى من العبودية والاستعباد في بعض المجتمعات القديمة لم يتمّ بصورة دفعية فجائية في جميع المناطق، بل كان يتحقّق في أكثر المناطق بصورة تدريجية، وحدوث ذلك بصورة دفعية وقافزة في بعض المناطق نادر وقليل.

ح . انّ ذوبان الزجاج وشمع العسل يتمّ تدريجاً كما أنّ الموت والحياة يحدثان بعد حصول تغيّرات تدريجية.

إنّ جميع هذه الأمثلة وغيرها ممّا لم نذكرها رعاية للاختصار، تشهد، بأنّ حصول الأنواع أوالكيفيات الجديدة، لا يتحقّق دائماً بصورة قافزة، وإن صدقت هذه المقولة في بعض الموارد، فلا يصحّ مارتّبه الديالكتيكيّون على الأصل الّذي ذكروه في مطلع هذا البحث.

☆ ☆ ☆

**وأمّا النتيجة الثالثة وهي:** شمول هذا الأصل (وهو انتهاء التغيّرات الجزئية إلى انقلاب آني دفعي) للمجتمع، فيردّها انّ الانقلابات والتغييرات القافزة ليست أمراً حتمياً في جميع المجتمعات البشرية، بل ربّما تؤدّي التغيّرات الجزئية

إلى حصول نظام جديد من دون أن تتوسط بين النظامين قفزة، فيكون النظام الجديد حصيلة اجتماع نفس التغيّرات الجزئية التدريجية، من دون أن يحدث من تلك التغييرات شيء دفعي .

ومن هنا ينطرح السؤال التالي وهو: هل الإصلاح الاجتماعي يتمّ دائماً عن طريق الانقلاب والثورة الدموية أو أنّه يتمّ عن طريق الإصلاحات التدريجية أم أنّ هناك نظرية أُخرى ثالثة .

الحق هو انّ هناك نظرية ثالثة، هي الصحيحة وهي الحق، ويتّضح ذلك بالبيان التالي:

إنّ المجتمعات ـ من حيث درجة انحطاطها وشدة فسادها ـ على نوعين:

نوع استشرى فيه الفساد وضرب بأطنابه على جميع أرجائه، ونفذ إلى أعماقه ففي هذه الصورة لم يكن بد من سلوك طريق الثورة الكاسحة والانقلاب الفجائي، لإصلاح مثل هذا الوضع، لأنّ الإصلاحات الجزئية والتدريجية لا تحقّق أي نجاح مادام هناك قوى وعناصر مضادة تبطل مفعول هذه الإصلاحات التدريجية وتقضي عليها، وتعيدها من بعد الغزل أنكاثاً، ومن بعد البناء خراباً، فانّ مثل هذه العناصر مثل الجراثيم القوية الّتي تتقوّى وتشتد ضد أي استعمال تدريجي للدواء، فلابدّ في مثل هذه الصورة من بتر العضو الفاسد أو إحراقه لاستئصال تلك الجراثيم معها، والتخلّص من شرّها تخلّصاً كاملاً، والقضاء على جذور الفساد ومنابعه ومصادره قضاءً تاماً .

وأمّا النوع الآخر من المجتمعات فهو ما كان الفساد فيه سطحياً غير مستشر ولا نافذ إلى أعماقه، وكان لا يزال هناك رجال طيبون، وقلوب

تستجيب، وعقول يكفيها بعض الإثارة ونفوس يجديها بعض الإصلاح، فلا داعي لنسف كل شيء ولا داعي لسلوك طريق الانقلاب الدموي المهدم الّذي يأكل الأخضر واليابس .

من هنا لا يصحّ ما رتّبته الماركسية على الأصل المذكور في مطلع هذا البحث من حتمية سلوك طريق الانقلاب الاجتماعي بنحو مطلق، بل لابد من تقييم الأوضاع والحالات في المجتمع، وملاحظة نوع المجتمعات ومعرفة مدى استشراء الفساد في سطوحها ونفوذه في أعماقها .

وتتجلّى صحّة هذا الموقف إذا لاحظنا أمراً مهماً وهو انّ المجتمعات الإنسانية مجتمعات حرّة ذات عقل وإرادة، وعند ذلك يمكن أن تحاسب وترى ما هو الأصلح للوصول إلى الضالة المنشودة .

وأمّا بناء على ما ذهب إليه ماركس وأتباعه من تصوير المجتمعات البشرية وكأنّها آلة صماء تجري في مضمار التكامل وتتحول من نظام إلى آخر من دون اختيار وحرية، فليس أمام المرء إلّا أن يسلك طريقاً خاصاً واحداً، وهو استخدام اسلوب الثورة العارمة والانقلاب الدموي من دون أن يكون أمامه أيّة خيارات أُخرى .

وسنفصل هذا فيما يأتي من الأبحاث .

ثم إنّ هناك أسئلة أُخرى تطرح نفسها على الديالكتيكيّين ونظريتهم لم يجدوا لها إجابات صحيحة مقنعة نذكر بعضها هنا .

إنّ الماركسية تريد إجراء أصل الانقلاب في المجتمع وتعتقد انّه

أصل كلّي وحتمي الوقوع في جميع المجتمعات مع أنّا نرى بعض المجتمعات تقع فيها الانقلابات الاجتماعية في مدة عشر سنين حيث تنجر التناقضات والصراعات الداخلية فيها إلى الثورة والانقلاب، ونرى إلى جانب تلك المجتمعات، مجتمعات أُخرى يمر عليها أكثر من مائتي عام دون أن تقع فيها انقلابات مماثلة، فرغم فسادها وتراكم ذلك لا نرى فيها أثراً لتبدّل الكمّيات الكثيرة إلى كيفية جديدة، ولا تنجر التناقضات الداخلية فيها إلى حركة وانقلاب على غرار ما يصوّره أو يتصوّره الماركسيون في هذه النظرية، ونمثّل لذلك بما يلي:

إنّ الماركسية تعتقد بأنّ الثورة الفرنسية الكبرى ثورة رأسمالية، وقد تحقّقت هذه الثورة عام ١٧٨٩ م، أي انّه يمر على تلك الثورة قرابة مائتي عام، ومع ذلك لم تنجر التناقضات الداخلية فيها إلى الانقلاب الاشتراكي!

والأفضح من هذا هو الانقلاب الواقع في المجتمع البريطاني عام ١٦٨٠ ـ ١٦٨٨ م، وهو الانقلاب الّذي جرّ بذلك المجتمع إلى الرأسمالية وأنهى عهد الأقطاع، فانّه رغم مرور ثلاثة قرون على هذه الثورة، وتكامل وسائل الإنتاج فيها، لم يتغيّر نظام ذلك المجتمع إلى النظام الاشتراكي، ولم تحصل أو تقع أيّة ثورة على العلاقات الاقتصادية الظالمة الحاكمة هناك، (ونقصد بالعلاقات الاقتصادية كيفية مالكية الإنسان لوسائل الانتاج).

في حين انّ المجتمع الروسي انقلب إلى النظام الرأسمالي عام ١٩٠٥ م ولم يمر سوى اثني عشر عاماً إلّا وانقلب إلى الاشتراكية.

فلو كانت التبدّلات الجزئية التدريجية والتناقض الداخلي تنتهي دائماً

إلى حدوث كيفية جديدة، فلماذا لم تحدث تلك الكيفية في انجلترا وفرنسا؟!

أوليس هذا خير دليل على أنّ جريان هذا الأصل في المجتمع لا يخضع لضابطة مطردة، وانّه لو صحّ جريانه فانّما يجري في الطبيعة خاصة.

إذا كان الماركسيّون يعتقدون انّ الانقلاب في المجتمع يحدث بعد تكامل أدوات الإنتاج، ذلك التكامل الّذي ينجر إلى تغيّر العلاقات، الملازم لتغيّر النظام سألناهم: ألا يبلغ حجم التطوّر في وسائل الإنتاج في فرنسا خلال مائتي عام حجم التطوّر في هذه الأدوات في روسيا في ظرف ١٢ سنة، فلماذا مع ذلك تغيّرت العلاقات الاقتصادية في روسيا وحدث الانقلاب فيها، ولم تتغيّر هذه العلاقات في فرنسا بل هي باقية على حالها رغم تطوّر الآلة فيها؟

وماهذا إلّا لأنّ المجتمع الإنساني ليس آلة صمّاء محكومة لقوانين خاصة قهرية، بل له بما جبل عليه من الاختيار والحرية، أن يقوم بعمليات خاصة تؤخّر أو تعجّل في وقوع، الانقلاب أو تقضي على جذوره قضاءً تاماً، كما ستعرف.

لقد اعتمدت الماركسية هذا الأصل وتمسّكت به، لأنّه يخدم نظريتها الاجتماعية ويبررها، ولو عجز هذا الأصل عن تبرير نظريتها ولم ينفعها في هذا المجال لأعرضت عن الأخذ به، ويدلّ على ذلك انّ الماركسيّين أخذوا من الأُصول الّتي جاء بها هيجل وغيره من الفلاسفة، خصوص ما يخدم ويبرر نظريتهم وتركوا ما لاينفعهم في هذا الواقع، وإن كانت تلك الأُصول المتروكة تعكس الواقع.

انّ الماركسيّين حاولوا إثبات نظرية اجتماعية في الحياة البشرية بواسطة قانون جار في الطبيعة، أي أنّهم أرادوا العبور إلى النظام الحياتي للإنسان

من خلال القوانين الطبيعية الحاكمة في عالم المادة، وادّعوا بأنّ كلّ ما يجري في الطبيعة الصمّاء يجري في المجتمع البشري حرفاً بحرف، وهذا ممّا لا يرتضيه أي فيلسوف واقعي النظرة، لما بين عالم الطبيعة الصمّاء، وعالم الإنسان من الفارق الكبير، فالموجودات الطبيعية كائنات عمياء صماء لا إرادة لها ولا حرية والإنسان كائن عاقل حر، مختار يفعل ما يريد، ويترك ما لا يريد.

إنّ تجاهل هذا الفارق الشاسع بين الإنسان العاقل الحر والمادّة العمياء الصمّاء هو الّذي أوقع الديالكتيكيّين في هذا الخطأ الفظيع، ودفعهم إلى تعميم أحكام الطبيعة الصارمة الجارية فيها قهراً وقسراً ومن دون علمها وإرادتها على الحياة البشرية الّتي يمكن للإنسان صياغتها بنفسه، وكيفما يريد، ويدلّ على ذلك انّ السلطات الّتي تواجه الانقلاب ربّما منعت من وقوع الانقلاب (الّذي يبدو حتمي الوقوع) أو تأخير وقوعه بإعطاء بعض الحريات أو الحقوق.

ولأجل الفرق الواضح بين عالم الطبيعة العمياء والإنسان العاقل الحرنرى تأخّر وقوع الانقلابات في بعض المناطق والمجتمعات إلى مدة (٢٠٠) سنة كما عرفت بينما وقعت مثل هذه الانقلابات في بعض المناطق والبلاد في مدة لا تزيد على اثنتي عشرة سنة!!

وما هذا إلّا لأنّ المجتمع الإنساني كائن حر ومفكّر له كمال الحرية في التصرف، وله كمال القدرة على التسبب بالأسباب، فله أن يوقد لهيب الثورة ويعجل في وقوع الانقلاب، وله أن يؤخّر ذلك أو يطفئ نائرة الثورة ويقلعها من الأساس.



أجل انّ المشكلة الأساسية هي انّ الماركسيّين أرادوا تطبيق نظرية اجتماعية معينة فاستعاروا لها أصلاً فلسفياً من عالم الطبيعة، متجاهلين الفارق الكبير بين العالمين: عالم الطبيعة وعالم الإنسان.

وقد كان هذا هو الخطأ الّذي وقعت فيه الحكومات الفاشية الّتي كانت تعاني من نزعات عنصرية، فانّ هذه الحكومات لمّا رأت تفوق بعض الأجناس على البعض الآخر في الطبيعة ذهبت إلى أنّ هذا التفوّق يجب أن يكون في مجال الحقوق الإنسانية أيضاً، وانّ الأجناس المتميّزة في الواقع يجب أن تحظى بالامتيازات السياسية والحقوقيةعلى الأجناس الأُخرى أيضاً، حسب ما هوجار في عالم الطبيعة.

إنّ تعيين الوظائف والواجبات الاجتماعية والقوانين الّتي يجب أن تسود الحياة البشرية في ضوء القوانين السائدة على الطبيعة المقهورة والمادة غير الشاعرة خطأ كبير وتجاهل لإرادة الإنسان واعتقاد بجبريته وهل هناك إهانة توجّه إلى الإنسان العاقل الحر أكبر من هذه الإهانة بأن نعتبر التغيّرات الاجتماعية الحاصلة في حياته نتيجة عوامل حتمية وقهرية خارجة عن إطار إرادته كما هو الحال في الطبيعة العمياء الصمّاء المقهورة؟!

ثم إنّ تعميم حكم الطبيعة الصمّاء على المجتمع الإنساني الحر العاقل وتصوير المجتمع الإنساني كالطبيعة والادّعاء بأنّ القوانين الجارية على الطبيعة جارية على المجتمع البشري على نحو الحتم والجبر سواء أراد الإنسان أم لا، من الأفكار الواهية التي يكذبها تاريخ الانقلابات، والثورات، والتحوّلات الاجتماعية.

فانّ حاصل النظرية الماركسية هو انّ المجتمع مكتوف الأيدي في مقابل

حتمية الانقلاب ومحكوم بها بحجّة انّ التبدّلات الكمية في مجال وسائل الانتاج ستنجر إلى التبدّلات الكيفية في العلاقات الاقتصادية ومن ثم في الأنظمة السياسية والفلسفية والآداب والفنون، تماماً مثلما يتبدّل الماء إلى البخار أثر التبدّلات والتغيّرات الكمية الحاصلة في الماء، من دون أن يكون للمجتمع الإنساني ولا لقادته أي تأثير في حصول التغيّرات السياسية، ووقوع الانقلابات .

وعلى هذا يكون الإنسان متفرّجاً على التاريخ لا صانعاً له، ناظراً لا لاعباً، مداراً لا مديراً .

ولا شك في أنّ هذا ممّا أجمع علماء الاجتماع والتاريخ على خطئه وبطلانه، فانّ كثيراً من الانقلابات العظمى في التاريخ البشري قد تحقّقت أثر قيام شخص أو أشخاص معيّنين من المصلحين بتوعية الناس وإيقافهم على ما يحيط بهم من الفساد والانحطاط الأخلاقي والمعنوي وما يؤول إليه أمرهم من السقوط في حضيض الحيوانية إذا استمروا على هذه الوتيرة، فنهض الناس على أثر توعية هؤلاء المصلحين المخلصين، وأطاحوا بالأوضاع السائدة والأنظمة القائمة بمحض إرادتهم، رغم انّهم كانوا يعيشون في الأغلب حياة الرفاهية من الجانب المادي ولم تكن ثمة أيّة تناقضات اجتماعية داخلية .

وربّما طالت المدة حتّى استيقظ الناس وأثرت فيهم دعوة المصلحين، فعرفوا الحقائق بعد زمن وأدركوا بعد لأي ما كشف عنه المصلحون، وعلموا بخطورة الموقف ثم نهضوا نهضة رجل واحد في وجه الأنظمة السائدة حتّى استأصلوها من جذورها، وتخلّصوا منها وأقاموا مكانها أنظمة صالحة تضمن كرامة الناس وتوفّر حياة الطهر والحق والصلاح لهم .

وفي هذه الحالة لم تكن التبدّلات الكمية عللاً لحدوث التبدّلات

الكيفية في المجتمع البشري، بل لم تكن من التبدّلات والتغيّرات في مجال وسائل الإنتاج أي أثر في تلك المجتمعات، وانّما نهضت تلك المجتمعات في وجه أنظمتها السائدة لفساد القيّمين عليها وانحرافهم وخيانتهم وابتعادهم عن جادة الدين الصحيح، وتنكّبهم عن طريق العقيدة الإلهية، ولخيانتهم لتعاليم الأنبياء المقدّسة.

فهذه هي الثورة الحسينية لم تخضع للقانون المذكور، بل نهض الإمام الشهيد «الحسين»عليه السلام في وجه الطاغية «يزيد» لطغيان يزيد وفساده، وانحرافه عن جادة الدين، بل ومعاداته لتعاليم النبي، وهي حقيقة يلّخصها الإمام «الحسين» عليه السلام حيث يقول:

«اللّهم انّك تعلم أنّه لم يكن ما كان منّا تنافساً في سلطان ، ولا التماساً لفضول الحطام، ولكن لنري المعالم من دينك، ونظهر الإصلاح في بلادك، ويأمن المظلومون من عبادك، وتقام المعطّلة من حدودك، ويعمل بفرائضك وسننك وأحكامك»

وقد أوجدت هذه الثورة العظيمة ثورات أُخرى كان لها الأثر الكبير في الإطاحة بالنظام الأُموي الفاسد، مثل ثورة المختار ثم ثورة زيد بن علي، ثم ثورة يحيى بن زيد، فقد توالت الانتفاضات والثوارت وتلاحقت الواحدة تلو الأُخرى حتّى سقط النظام الأُموي من أساسه.

وهذا هو نموذج واحد من ما حدث في التاريخ البشري من دون أن يكمن عامل الانقلاب والانتفاضة والثورة، في تطور وسائل الانتاج أو التضاد الداخلي على النحو الّذي يصوّره الديالكتيكيوّن.

## الثورات الشيوعية وعامل التدخّل الخارجي

يصرّ الماركسيّون ـ بالاعتماد على الأصل أو القانون الجاري على الطبيعة ـ على أنّ الانقلاب في المجتمع البشري وانتقاله من الكم إلى الكيف في النظام يجب أن يتمّ بصورة طبيعية ذاتية، من دون تدخل أيّة عوامل خارجية، أي على غرار التبدّلات والتغيّرات الطبيعية الكيفية الحاصلة على نحو ذاتي تلقائي.

غير انّ كيفية حصول الثورات الشيوعية في روسيا مهد الماركسية أبطلت هذه النظرية، فانّ لينين وستالين هما اللّذان هيّآ وخطّطا للثورة، وهما اللّذان أيقظا شعور طائفة من العمال ودفعا بهم إلى الثورة والنهضة.

فالحتمية الماركسية ترى أنّ حركة المجتمع حركة طبيعية تقع وتتحقّق من دون حاجة إلى تدخّل العمال أو الفلاحين أو أي شخص آخر، والقيام بإزالة النظام السائد وبدون حاجة أو أثر للدعاية الماركسية، ولكن الواقع في الاتّحاد السوفياتي كان على العكس من هذا، فإذا بالانقلاب الاختياري يحلّ مكان الانقلاب الجبري الحتمي.

ثم إنّ هذا المذهب الّذي كان يقوم على الاقتصاد حتّى أنّ فلسفته بنيت على هذا الأساس اتّخذ لنفسه منهجاً سياسياً يخالف هذه الفلسفة، فانّ أصحابها يتدخّلون في البلاد المختلفة، ويدبّرون فيها الثوارث، ويصنعون فيها الانقلابات وبعد أن يهيّئون لها بالدعاية والإعلام، واستئجار العملاء، وهكذا نجد كلّ الثورات والانقلابات الاشتراكية والشيوعية الواقعة في المنظومة الاشتراكية لم تقع ولم تتحقّق إلّا تحت تأثير عوامل خارجية وتدخل خارجي علني

أحياناً وسرّي تارة أُخرى، ونمثّل لذلك بالمجر، ويوغسلافيا، وبلغاريا، وتشيكوسلوفاكيا، وألبانيا، ورومانيا، وبولونيا، وأفغانستان .

فانّ الانقلابات الاشتراكية والشيوعية فيها حصلت ووقعت بتدخل عسكري مباشر .

وهكذا لم يبق من النظرية الديالكتيكية في هذا المجال وهو «تبدل الكم إلى الكيف نتيجة التضاد الداخلي الذاتي» سوى القشور الميتة، والألفاظ الخاوية.

## الأصل الرابع

# الارتباط العام

وهذا هو الأصل الأخير الّذي استندت إليه الماركسية في تفسير الظاهرة الكونية والتنوّعات والتحوّلات في عالم الطبيعة والحياة البشرية، وقد فسّره ستالين بقوله:

«إنّ الديالكتيك خلافاً للميتافيزيقية، لا يعتبر الطبيعة تراكماً عرضياً للأشياء، أو حوادث بعضها منفصل عن بعض، أوأحدها منعزل مستقل عن الآخر، بل يعتبر الطبيعة كلّاً واحداً متماسكاً، ترتبط فيه الأشياء والحوادث فيما بينها ارتباطاً عضوياً، ويتعلّق أحدها بالآخر ويكون بعضها شرطاً لبعض بصورة متقابلة».[1]

وقال إنجلز قبل ذلك:

«إنّ الطبيعة الّتي تضمّنا تؤلّف بمجموعها منظومة ما تؤلّف مجموعة ما في العلاقات بين الأجسام، ونقصد هنا بكلمة «جسم» كلّ واقع مادي بدءاً من النجوم وانتهاء بالذرة».[2]

---

١ . المادّية الديالكتيكية والمادّية التاريخية: ٦ .

٢ . ديالكتيك الطبيعة: ١٨٤ .

ويقول مؤلّفو كتاب «المادّية الديالكتيكيّة» في شرح هذا الأصل تحت عنوان: «العلاقة المتبادلة بين الظواهر»:

«أثبت العلم انّ العالم عبارة عن كلّ واحد ترتبط أجزاؤه المختلفة وظواهره وعملياته ارتباطاً وثيقاً فيما بينها».[١]

ولم يكن لهذا القانون أو الأصل أي أثر في أفكار ماركس وأُصوله الديالكتيكية وانّما أضافه إليه رفيقه انجلز، واستدلّ عليه وهو يصف كيفية توصله إلى هذا الأصل الفلسفي بأُمور ثلاثة ـ أوبالأحرى باكتشافات ثلاثة ـ تحقّقت في عصره، وهو القرن التاسع عشر الميلادي وانتقل على أثرها إلى هذا الأصل والقانون الطبيعي وهي:

**أوّلاً:** اكتشاف الخلية بوصفها الوحدة التي تنمو منها العضوية النباتية والحيوانية كلّها بطريق التكاثر والتمايز، بمعنى انّ جميع العضويات النباتية والحيوانية ترجع إلى الخلية ممّا يدلّ على وحدة كل التنوّعات.

**ثانياً:** اكتشاف تحوّل الطاقة، الّذي يبيّن لنا انّ سائر القوى المؤثرة أوّلاً في الطبيعة غير العضوية ظواهر مختلفة للحركة الكلية، تمرّ كلّ منها إلى الأُخرى بنسب كمية معينة.

**ثالثاً:** ما جاء به دارون من تطوّر الأنواع الّذي ينصّ على أنّ جملة ما يحيط بنا في الوقت الحاضر من منتجات الطبيعة ـ بما في ذلك البشر – ماهي إلّا نتائج عملية طويلة من التطوّر».[٢]

---

١. المادية الديالكتيكية: ١٨٥.

٢. لودفيج فيورباخ: ٨٨.

هذا هو الأصل الرابع للديالكتيك، وها نحن نلفت نظر القارئ إلى ما يرد على الماركسيّين في هذا المجال :

## أوّلاً: الماركسيّون وتهمة التجزيئية

إنّ الماركسية تتّهم الإلهيّين بأنّهم ينكرون الارتباط العام وينفون العلاقة المتبادلة بين ظواهر الطبيعة بحجة انّهم يدرسون كلّ ظاهرة من الظواهر الكونية وكل نوع من الأنواع على حدة، وبصورة مستقلة عن الظواهر الأُخرى، ويصفون كلّ نوع بتعريف خاص، فيعرّفون الإنسان ـ مثلاً ـ بأنّه «حيوان مفكّر» والحيوان بأنّه «جسم متحرّك بالإرادة» وبهذا يعزلون الإنسانية والحيوانية من ظروفها وملابساتها، وينظرون إلى كلّ واحدة من هذين النوعين بصورة مستقلة معزولة عن مجموع الطبيعة .

ولكن الحقيقة هي غير ذلك فانّ تعريف الميتافيزيقيّين لشيء ومطالعته ودراسته مستقلاً ليس بمعنى نفي ارتباطه بالأشياء الأُخرى، لأنّ التعريف للشيء انّما هو في مقام التعليم والتعلّم وهما لا يتمّان إلّا بشرح الموضوع وتحديده بمقدار الحاجة التي لأجلها دوّن العلم. فانّ المتعلّم الّذي يريد مثلاً التعرّف على الخلية أو التعرّف على عنصر معين أوميكروب خاص فانّه لا يهمّه أن يعرف مدى ارتباطه وكيفية علاقته بالأشياء الأُخرى، وكذا بالعلوم والقوانين العامّة السائدة في الكون بل يهمّه فقط أن يتعرف على ذلك الشيء بمقدار ما يلزم على المتعلّم تعلّمه، وأمّا كون هذه الخلية، أوذلك الشيء مرتبط بسائر الأشياء في عالم الطبيعة مثل ارتباطه حتّى بأشعة الشمس، أو دوران القمر، أو ماشا كل ذلك فليس مطروحاً بالنسبة إلى هذا المتعلّم الجالس وراء المجهر .

ولئن كان تعريف شيء على حدة دليلاً على إنكار الارتباط العام والعلاقة المتبادلة بين الظواهر فليكن فعل الماركسيّين حين تعريفهم لأُصولهم ـ من هذا القبيل فانّهم حينما يعمدون إلى تعريف «المادة» أو «الحركة» أو «العلّة» أو «التكامل» أو غير ذلك من الأُصول ينظرون إليه مجرداً عن أي شيء آخر فهل يعني فعلهم هذا انّهم ينكرون الارتباط العام؟

وخلاصة القول: إنّ ثمة فرقاً كبيراً وبوناً شاسعاً بين عدم كون شيء موضع الحاجة، وبين إنكاره .

**ثانياً: هذا الأصل ليس بجديد:**

إنّ هذا الأصل ليس أصلاً جديداً، بل هو أصل قديم سبق أن تعرّضت لذكره الفلسفة الإغريقية .

فهذا هو معلم المشّائيّين «أرسطو» قد أخذ هذا الأمر أصلاً موضوعياً واعتبره أمراً مفروغاً عنه، عند الاستدلال على كون خالق الكون واحداً، حيث استدلّ بوحدة العالم على وحدة الإله.[1]

يقول الحكيم السبزواري في تعريف هذا البرهان:

«نريد أن نبرهن على أنّه لا شريك له في الإلهية والفاعلية فمهّدنا أوّلاً وحدة العالم ثم أثبتنا وحدة الإله» .

بل ذهب قدماء الفلاسفة في اعتبار العالم كلّاً واحداً، وإلى القول بارتباط

١ . الأسفار: ٦ / ٩٤.

أجزائه المتنوّعة إلى أبعد حد حتّى أنّهم شبّهوه بانسان واحد، فأعطوا لكلّ جزء من أجزائه اسماً من أسماء الأعضاء في الجسم الإنساني، وهذا هو ما سبكه الحكيم السبزواري في قالب الشعر، إذ قال:

انّ السماء كلّه أحياء والشمس قلب غيرها أعضاء

وقال في شرحه:

كما أنّ القلب الصنوبري في الإنسان الصغير أشرف الأعضاء وله الرئاسة كذلك الشمس في الإنسان الكبير سيد الكواكب والأفلاك وله الرئاسة على الأجسام. وغيرها الأعضاء الأُخر للإنسان الكبير من الرئيسة والمرؤوسة.

إلى أن يقول:

فبالنظام الجملي العالم شخص من الحيوان لابل آدم

لكن لا رأس له ولا ذنب كما له ليس تشه وغضب[١]

هذا عن الفلاسفة الاغريق.

وأمّا الفلاسفة الإسلاميّون فقد أشاروا إلى ذلك الارتباط العام والاتّصال بين ظواهر الطبيعة وأجزائها، بل صرّحوا به في دراساتهم ومصنّفاتهم.

قال العلّامة الطباطبائي عند تفسير قوله تعالى: ﴿مَا تَرى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾:

«المراد بنفي التفاوت اتّصال التدبير، وارتباط الأشياء بعضها ببعض من

١. المنظومة للسبزواري: قسم الفلسفة: ١٥٠ ـ ١٥٣.

حيث الغايات والمنافع المترتّبة على تفاعل بعضها في بعض، فاصطكاك الأسباب المختلفة في الخلقة وتنازعها كتشاجر كفّتي الميزان وتصارعها بالثقل والخفة والارتفاع والانخفاض، فانّهما في عين انّهما تختلفان تتّفقان في إعانة من بيده الميزان فيما يريده من تشخيص وزن السلعة الموزونة، فقد رتّب الله تعالى أجزاء الخلقة بحيث تؤدّي إلى مقاصدها من غير أن يفوّت بعضها غرض بعض، أو يفوّت من بعضها الوصف اللازم فيه لحصول الغاية المطلوبة».[١]

بل وصرّحت النصوص الإسلامية بذلك من قبل حيث جاء في الكتاب العزيز قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[٢].

وقوله سبحانه: ﴿وَ مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[٣].

وذلك يعني انّ كلّ واحد من الآلهة المدبّرة لو أراد أن يتفرّد بتدبير مجموع العالم باستقلاله للزم تعدّد التدبير والنظام السائد، لتعدّد المدبّر، وهذا يستلزم طروء الفساد على العالم وذهاب الانسجام المشهود فيه، وهذا ما يعنيه قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ (أي الله الواحد) لَفَسَدَتَا﴾.

وأمّا إذا دبّر كلّ واحد منهما قسماً من الكون لزم أن يكون لكلّ جانب من الكون نظام خاص مغاير لنظام الجانب الآخر وغير مرتبط به أصلاً، وهو أيضاً

---

١. الميزان: ١٩ / ٣٥٠، تفسير سورة الملك، الآية: ٣.

٢. الأنبياء: ٢٢.

٣. المؤمنون: ٩١.

خلاف ما يشاهد في الكون من الارتباط والانسجام ووحدة العالم ووحدة نظامه،وإلى هذا أشار قوله سبحانه: ﴿إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ .

كما وقد صرّح بهذه الوحدة والارتباط والانسجام في الكون والطبيعة في الحديث الشريف حيث يقول الإمام الصادقعليه السلام: «فلمّا رأيت الخلق منتظماً والفلك جارياً،واختلاف الليل والنهار والشمس والقمر (أي تعاقبهما بانتظام) دلّ صحة الأمر والتدبير،وائتلاف الأمر على أنّ المدبّر واحد»[١] .

وقالعليه السلام أيضاً في جواب من سأله عن دليل وحدانية الرب:

«اتصال التدبير، وتمام الصنع كما قال الله عزوجل ﴿لو كان فيهما آلهة الاّ الله لفسدتا﴾»[٢].

## ثالثاً: الماركسية ونظرية التطوّر الداروينية

إنّ ما اعتمده «انجلز» لإثبات أصل الارتباط العام من نظرية تطوّر الأنواع الداروينية، وهي ممّا لا يمكن أن تتّخذ سنداً علمياً للطريقة الديالكتيكية في تفسير الأحداث لأنّ «داروين» وبعض المساهمين معه في بناء النظرية المذكورة وتعديلها، يفسّرون تطوّر نوع إلى نوع آخر على أساس ما يظفر به بعض أفراد النوع القديم على ميزات وخصائص عن طريق صدفة ميكانيكية، أو أسباب خارجية محدودة كالبيئة والمحيط، وكلّ ميزة يحصل عليها الفرد تظل ثابتة فيه وتنتقل بالوراثة إلى أبنائه.. ونحن نستطيع أن ندرك بوضوح مدى التناقض

---

١ . توحيد الصدوق: ٢٤٤ .

٢ . توحيد الصدوق: ٢٥٠ .

والاختلاف بين نظرية «داروين» وبين الطريقة الديالكتيكية العامّة ففي النظرية الداروينية هناك المصادفة أو الأسباب الخارجية من البيئة والمحيط وحصول النوع على مميّزات وخصائص من هذا الطريق لا بسبب تناقض وصراع داخلي.

كما أنّ هناك في نظرية «داروين» تبقى المميّزات، وتنتقل إلى الأجيال القادمة دون تطور بل تضاف إلى الجيل الجديد ميزة أُخرى بسبب الظروف الخارجية الجديدة، وهي تخالف نظرية ولادة «سنتز» جديد كما في النظرية الديالكتيكية.

## رابعاً: النتائج المترتّبة على نظرية الارتباط العام

لا شك انّ الماركسية لا تريد من تحليل العالم التوصّل إلى التعرّف على الطبيعة شأن كل حكيم متحر للحقيقة.

بل تسعى من خلال هذا التحليل إلى تبرير أفكارها المسبقة، وتصحيح مواقفها ونظرياتها الاجتماعية، ومن هنا فهي تتوخّى من إثبات الارتباط العام، والتأكيد عليه أُموراً منها:

١. إثبات أنّ البنية الفوقية في الحياة البشرية ويعنون بها (الدين والآداب والفنون والثقافة والعلاقات الاقتصادية) تابعة أبداً ودائماً للبنية التحتية وهي كيفية وسائل الانتاج، فأي تغيّر في وسائل الإنتاج مؤثر لا محالة في الآداب والفنون والثقافة والروابط الاقتصادية بالنظر إلى قانون «الارتباط العام» الّذي مفاده ومحصله هو تأثير كلّ شيء في كلّ شيء، وهذا هو في الحقيقة أهم ما تتوخّاه الماركسية من إثبات أصل «الارتباط العام».

٢. تبرير العيوب والنواقص الموجودة في الحياة الاشتراكية والنظام الماركسي القائم بتقرير انّ انخفاض أُجور العمال مثلاً، أو تأخّر الجانب الزراعي لا يعني عجز النظام الماركسي عن ضمان احتياجات الطبقة العمالية، وتحقيق آمال الكادحين أو فشله في سياسته الزراعية، لأنّ مثل هذا التصوّر ينشأ من النظرة التجزيئية إلى الأُمور بخلاف ما إذا نظرنا إلى الأُمور من حيث المجموع، كما يقتضي أصل الارتباط العام، فانّ مثل هذه النظرة الشاملة تكفي لأن تبرّر لنا هذا النقص، إذ تقول إنّ هذا النقص إمّا هو نتيجة عوامل أُخرى (لا عجز النظام الماركسي) وإمّا لأنه لو كان هنا عجز فانّ ذلك لا يعدّ عجزاً إذا نظرنا إلى مجموع ما حقّقته الماركسية في العالم وأيضاً ما حقّقته للعمال من الانتعاش والتقدّم في الجوانب الأُخرى.

وقد صرح بعض الكتاب مثل «جورج بوليتزر» في كتاباتهم بهذا الموضوع، والتحليل.

وهكذا يسعى الماركسيون ـ من خلال إثبات هذا الأصل ـ إلى تبرير فشل النظام الاشتراكي الماركسي في تحقيق ما ظلت تنادي به من الحياة السعيدة والرفاه للعمّال والفلّاحين.

ولكن هذه النظرية الّتي تبنّاها الماركسيون يبطلها ما عليه علماء الاجتماع والنفس، فانّ ما تسمّيه الماركسية بالبنية الفوقية لا تتغيّر بسبب التغيّرات الحاصلة في البنية التحتية، بل هناك عوامل لهذا التغيّر في البنية الفوقية (أعني: الدين والأخلاق والآداب والفن وغير ذلك) من الغرائز وتلاقي المجتمعات، والأحاسيس وتأثير الشخصيات وغير ذلك ممّا مر ذكره، في مطلع نقاشنا للأُسس الديالكتيكية.

٣. تصحيح وتبرير كلّ عمل عدواني، وكلّ رذيلة يرتكبها النظام الماركسي للوصول إلى مآربه، فانّهم بهذا الأصل يريدون أن ينكروا قداسة جميع القيم الأخلاقية والمثل الإنسانية المقدّسة بحجة انّهم لو ارتكبوا جريمة هنا، فانّه بحكم كونه يرتبط بفائدة أُخرى في مكان آخر، أو لكونه يشدّ من ساعد الثورة الشيوعية لا يصحّ اللوم عليها، لأنّ النظر الشمولي إلى الأحداث والظواهر الاجتماعيّة ـ بناءً على أصل الارتباط العام ـ يقتضي أن ننظر إلى الأُمور والأحداث والظواهر من حيث المجموع لا بنظرة تجزيئية وتجريدية.

وقد صرح بهذا أقطاب الماركسية مثل «لينين» وأشباهه ولهذا أنكروا الأخلاق وتنكّروا للقيم، وجعلوا المقياس الحزبي فوق كل مقياس، والمعيار الثوري فوق كل معيار.

وهذا هو الأصل الميكافيلي: «الغاية تبرر الواسطة» وهو ولا شك أخطر فكرة على البشرية، إذ معها لا يبقي للأخلاق والحدود والحقوق والقيم الإنسانية أي وجود، ولا تقوم لها أيّة قائمة.

إلى هنا انتهى نقد النظرية المادية الديالكتيكية بأُسسها الأربعة، وتبيّن عدم صحّة تفسير نشأة الكون بها.

ولا شك انّ البحث في هذه الأُسس يحتاج إلى مجال أوسع، ولكنّنا استكمالاً لهذا البحث الاعتقادي تناولنا هذه النظرية بشيء من النقد والتحليل راجين أن نعود إلى دراستها وتحليلها ونقدها في وقت آخر إن شاء الله.

وهكذا تبيّن بطلان النظريات المطروحة لتفسير نشأة الكون

ونـظامه البـديع وتـعليلهما (وهـي نـظرية الخيالييّن والصـدفة والخـاصيّة والمادية الديالكتيكية) بعد أن تبيّن في ضوء ما سقناه مـن أدلّـة فـي نـظرية الخلق والتدبير الإلهية انّ الكون بمادّته ونظامه مخلوق لخالق قادر عليم وصانع قاهر حكيم .

# الفصل الخامس

## التوجّه إلى المادّيّة في الغرب لماذا؟

## في هذا الفصل

* التوجّه إلى المادّية في العالم الغربي لماذا؟

* عوامل التوجّه إلى المادّية ونبذ التديّن:

١- التصوّرات الخاطئة عن الله.

٢- عدم وجود فلسفة جامعة ونظام عقائدي صحيح .

٣ـ انهيار بعض النظريات العلمية القديمة .

* الغرور العلمي الكاذب.

* العلماء الطبيعيون يعترفون بالعجز والقصور العلمي.

٤ـ ضجة الداروينية .

* نقد النظرية الداروينية .

٥ـ الثار من محاكم التفتيش الكنسية.

٦ـ إحلال التجربة مكان الاستدلال العقلي.

٧ـ انتشار الفساد الأخلاقي.

* التلازم بين الماديتين الأخلاقية والفكرية .

## التوجّه إلى المادّية في الغرب لماذا؟

لقد أثبتت الأبحاث المفصّلة السابقة اتّفاق العلم والفلسفة وإطباقهما على أنّ الكون مخلوق لعلّة عليا متّصفة بالعلم والقدرة، وانّ الطابع العام السائد في الشعوب والأقوام كان هو «التديّن» والاعتقاد بوجود إله للكون وخالق لنظامه وانّ النزعة المادّية التي كانت تظهر بين الفينة والفينة، وبين الآونة والأُخرى لم تكن سوى استثناء في هذا الأصل، فهي لم تكن شائعة ومتفشّية لدى الأُمم، كما هو الحال في التديّن .

غير انّنا ـ رغم ذلك ـ لا يمكن أن نتجاهل انّ هذه النزعة قد تبلورت في ظل الحضارة الغربية، واتّخذت شكلاً أقوى، ومال إليها بعض العلماء والمشتغلين بالعلوم الطبيعية والمكتشفين وأرباب الاختراع .

إنّ هذه الظاهرة تدعونا، وتدعو كل باحث اجتماعي إلى أن يبحث عن أسباب إعراض هذا الفريق من العلماء عن المسألة الدينية، والإقبال على المادّية مع أنّ تكامل العلوم، وانكشاف المزيد من الحقائق العلمية وظهور ما كان خافياًعلى الإنسان من أسرار الطبيعة وقوانينها وسننها كان يقتضي انتشار التديّن والاعتقاد بوجود الله في هذه الطبقة قبل بقية الطبقات وفي هذا الوسط قبل بقية الأوساط حتّى لا يبقى على وجه البسيطة أي معتنق للمادّية، وأي منكر لما وراء الطبيعة، في حين انّنا نجد العكس حيث نشاهد إقبال فريق من العلماء في الغرب على المادّية وسلوك طريق الإلحاد فما هو السبب وماذا هو الدافع إلى ذلك ؟

# عوامل التوجّه إلى المادّية

إنّ ظاهرة الإقبال على المادّية لا تنحصر ـ في الحقيقة ـ في عامل واحد، بل هناك عوامل ودوافع متعدّدة تعاضدت فيما بينها فسببت ظهور النزعة المادّية لدى هذه الطبقة من العلماء ،والمفكّرين ـ وهم كما قلنا ليسوا بكثيرين ـ وها نحن نشير إلى أهم هذه العلل والعوامل الّتي تتراوح بين عوامل فكرية، واجتماعية، وسياسية:

## ١. التصوّرات الخاطئة عن الله

إنّ التصوّرات الخاطئة والانطباعات المغلوطة عن الله تعالى والأوصاف المنحرفة الّتي أُعطيت له كان لها أكبر الأثر في دفع بعض العلماء والمفكّرين في الغرب إلى الإعراض عن الدين والإقبال على المادّية، فانّ بعض التصوّرات عن الله سبحانه وإن كانت تلقى قبولاً من الدهماء إلّا أنّها لا يمكن ان تلقى مثل ذلك القبول لدى أرباب الفكر ورجالات العلم والتحقيق .

فانّ الدهماء تقبل كلّ شيء دون أن تفكّر في مدى انسجامه مع الموازين العقلية بخلاف المفكّرين والعلماء فانّهم لا يقبلون شيئاً إلّا إذا ثبتت صحّته ومعقوليّته، وثبت أمام النقد والنقاش .

كما أنّنا يجب أن لا نغفل عن أنّ ما يقال عن الله خطأ ممّا يلقى إلى الأشخاص في فترة الطفولة مثل وصف إله مجسم موجود في مكان ما في

السماء يرى بالعين ويسمع بالأُذن ـ مثلاً ـ وان كان لا يضر بالنسبة لمن يبقى على نفس المستوى من التفكير والعقلية الطفولية إلّا أنّه ولا شك سوف يكون مضراً إذا توسعت معارف الأشخاص، وتعمّقت معلوماتهم، واتّسعت مداركهم ونضجت عقولهم، ولم يعودوا يقبلوا بالأشياء عن تقليد.

فانّ الذين يبلغون درجة سامية من العلم لا يمكنهم أن يتعقّلوا رباً ذا مواصفات جسمانية واحتياجات على غرار المواصفات والاحتياجات البشرية ولهذا فانّ أمثال هؤلاء يندفعون إلى إنكار الموضوع من الأساس، ورفض مسألة الدين من الأصل.

ولهذا سرت «النزعة المادية» في الغرب وتفشّت ظاهرة إنكار الخالق في أوساط خاصة هي أوساط العلماء وبعض الفلاسفة ممّن تحرّروا عن التقليد، وواجهوا قضايا الدين وغيرها بالنقد والتحليل، والمناقشة والاستفهام، فوجدوا ما كان يلقى إليهم عن الله وما طالما سمعوه من رجال الكنائس لا يوافق العقل، ولا يتّفق مع العلم فبادروا إلى إنكار أصل وجوده سبحانه، وقد كان السبب في كلّ ذلك هم أرباب الكنائس، وما جاء في الكتب المنسوبة إلى السماء من الترّهات والتوافه[1] مثل جهل الله وندمه ومغلوبيته.

ولأجل التوضيح نذكر فيما يلي نصّاً من العهد القديم:

جاء في الإصحاح الثالث من سفر التكوين من العهد القديم:

«وسمعا صوت الرب الإله ماشياً في الجنة عند هبوب ريح النهار فاختبأ

---

١. لا شك انّ الكتب السماوية الواقعية لا تحتوي على أيّة فكرة تضادد أحكام العقل السليم، فما هو السبب لمثل هذه التوافه انّما هو الدسّ والتحريف الذي تعرضت له تلك الكتب على أيدي القساوسة والبابوات والأحبار.

آدم وامرأته من وجه الرب الإله في وسط شجر الجنة، فنادى الرب الإله آدم وقال له: أين أنت فقال: سمعت صوتك في الجنة فخشيت لأنّي عريان»!!!

هكذا يصف العهد القديم خالق الكون وإلهه فهو يتمشّى في الجنة، ويغنّي ويجهل مخبأ آدم!!!

وجاء في الإصحاح الثاني والثلاثين من سفر التكوين منه أيضاً:

«فبقي يعقوب وحده، وصارعه إنسان حتّى طلوع الفجر ولمّا رأى أنّه لا يقدر عليه ضرب حق فخذه فانخلع حق فخذ يعقوب في مصارعته معه، وقال: اطلقني لأنّه قد طلع الفجر، فقال: لا اطلقك ان لم تباركني. فقال: ما اسمك؟

قال: يعقوب. فقال لا يدعى اسمك في ما بعد يعقوب بل إسرائيل لأنّك جاهدت مع الله والناس وقدرت، وسأل يعقوب وقال: أخبرني باسمك، فقال: لماذا تسأل عن اسمي، وباركه هناك.

فدعا يعقوب اسم المكان فينئيل قائلاً: لأنّي نظرت الله وجهاً لوجه، ونجيت نفسي».

وجاء في رسالة هوشع عن يعقوب انّه: «جاهد مع الله، جاهد مع الملاك وغلب».

هكذا تصف التوراة إله الكون، إلهاً أُسطورياً عاجزاً، مغلوباً على أمره مقهوراً للبشر.

ولم يكتف الآباء الكنسيون بهذا، بل جعلوا المسيح إلهاً مجسّداً، نزل إلى الأرض ليطهر البشر ويخلّصهم عن النجاسة ثم صلب فداء عن الناس، ثم

نزل من الصليب ودفن ثم قام، إلى آخر ما هنالك من السفاسف والسخائف كما هو موجود في العهد الجديد.

فهل يمكن لعالم متبحّر أو حكيم مفكّر أن يقبل بإله من هذا النوع يقتل ويصلب ويدفن ويفدي بنفسه جميع الخلائق ويتحمّل اللعنة عنهم، ويسمح لهم بالخطيئة وغير ذلك؟!

أم هل يمكن أن يقبل العلماء والمفكّرون بفكرة التثليث الخاطئة الّتي راحت الكنيسة تصرّ عليها إصراراً بالغاً، وتعتبره من صميم الدين، فإذا جادلهم أهل التوحيد قالوا نحن موحّدون، وإذا سئلوا عمّا في عقيدتهم من التثليث قالوا: انّه لا يضادد التوحيد وادّعوا بأنّ الله واحد في حال كونه ثلاثاً، وثلاث في حال كونه واحداً.

فها هو المستر هاكس الامريكي يقول عن التثليث: «إنّ الطبيعة الإلهية تتألف من ثلاثة أقانيم متساوية الجوهر، أي الأب والابن وروح القدس، والأب هو خالق جميع الكائنات بوساطة الابن، والابن هو الفادي، وروح القدس هو المطهر، وهذه الأقانيم الثلاثة مع ذلك في رتبة واحدة، وعمل واحد»[1].

فكيف يمكن أن يقبل المفكّرون بهذا التناقض الواضح، وهل أمامهم إلّا طريق واحد وهو نبذ هذه الترّهات الّتي وصفت مع الأسف بأنّها جزء من الدين الأمر الّذي سبب النفور من الدين لدى هذه الطبقة من الناس في الغرب.

---

١. قاموس الكتاب المقدس: قارن هذا بالتوحيد الذي نادى به الإسلام ودعا إليه واقرأ سورة الإخلاص، إذ يقول سبحانه: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ * اَللهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ واحكم أيّهما هو المعقول الموافق للفطرة السليمة والعقل المستقيم: التوحيد أم التثليث.

أم هل يمكن أن يقبل المفكّرون بإله يصلب على خشبة دون أن يستطيع الدفاع عن نفسه، أو دون أن يستطيع شريكه أو جزؤه الآخر من تخليصه؟!

فقد جاء في إنجيل متى في الصحاح السادس والعشرين المقطع ٢٩ :

«وكان المجتازون (على المسيح عندما كان مصلوباً على الخشبة) يجدفون عليه وهم يهزون رؤوسهم قائلين: يا ناقض الهيكل وبانيه في ثلاثة أيام خلص نفسك إن كنت ابن الله فانزل عن الصليب... قالوا: خلص آخرين وأمّا نفسه فما يقدر أن يخلّصها، ان كان هو ملك اسرائيل فلينزل الآن عن الصليب فنؤمن به. قد اتّكل على الله فلينقذه الآن ان أراده لأنّه قال: أنا ابن الله .

وبذلك أيضاً كان اللّصان اللّذان صلبا معه يعيّران معه»!!!

أم كيف يمكن أن يقبل العقلاء والمفكّرون أن يتحوّل بدن المسيح الإله إلى خبز يستحيل إلى مسيح آخر في جسم كل إنسان أكله، أو يتحوّل خمر إلى دمه في كيان كل من شربه .

استمع إلى انجيل متى الإصحاح السادس والعشرين المقطع ٢٦:

«وفيما هم يأكلون أخذ يسوع (المسيح) الخبز و بارك وكسر وأعطى التلاميذ وقال: خذوا كلوا هذا جسدي، وأخذ الكأس وشكر وأعطاهم قائلاً: اشربوا منها كلّكم لأنّ هذا هو دمي»[١]!!!

وقدكانت هذه السخافات حول إله الكون هي السبب الجوهري لثورة بعض القساوسة على أفكار الكنيسة، وإنكارها، والارتداد عنها، والدعوة إلى

١ . وهذا هو الذي يسمّى بالعشاء الربّاني أو العشاء السرّي .

تصحيحها لما فيها من المحال، واللامعقول في شأن إله الكون، وخالقه وبارئه سبحانه .

هذا وقد أشار بعض المفكّرين الغربيّين إلى أثر هذا العامل (أي وجود الخرافات حول إله الكون) في ارتداد بعض المفكّرين والعلماء عن الدين وإلحادهم، وهو «وولتراوسكار لند برج» عالم الفيسولوجيا والكيمياء الحيوية، إذ قال:

«في جميع المنظمات المسيحية تبذل محاولات لجعل الناس يعتقدون منذ طفولتهم في إله هوعلى صورة الإنسان بدلاً من الاعتقاد بأنّ الإنسان قد خلق خليفة لله على الأرض. وعندما ينمو العقل بعد ذلك ويتدرب على استخدام الطريقة العلمية فانّ تلك الصورة الّتي تعلموها منذ الصغر لا يمكن أن تنسجم مع اسلوبهم في التفكير أو مع أي منطق مقبول، وأخيراً عندما تفشل جميع المحاولات في التوفيق بين تلك الأفكار الدينية القديمة، وبين مقتضيات المنطق والتفكير العلمي، نجد هؤلاء المفكّرين يتخلّصون من الصراع بنبذ فكرة الله تعالى كليّة».[1]

## ٢. عدم وجود فلسفة جامعة وصحيحة

لم يتوفّر خلال التحوّلات الّتي وقعت في الغرب[2]، وأتت على الكثير من الفروض والنظريات الفلسفية والرياضية والطبيعية والفلكية السائدة، أي

---

١ . الله يتجلّى في عصر العلم: ٣٢.

٢ . خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين .

منهج فلسفي رصين وصحيح يستطيع أن يعالج ما برز عند العلماء والمفكّرين من مشاكل فكرية وشبهات اعتقادية في مجال المعارف الإلهية، ولم يتح عرض أُصول الفلسفة الإلهية ومبادئها ومفاهيمها فيما يتعلّق بالله سبحانه وصفاته وأسمائه وكل ما يتعلّق بما وراء الطبيعة عليهم .

فإنّ العالم الغربي كان إذا حصلت له بعض الشبهات لم يجد منهجاً فلسفياً اعتقادياً، صحيحاً وجامعاً يتلقّى منه إجابات شافية ومقنعة تريح وجدانه، وترضي عقله ويستريح إليها فكره، وتزيح شكوكه وتبدّد حيرته .

وقد كان فقدان هذا الأمر هو أحد العوامل القوية في إعراض بعض العلماء والمفكّرين في الغرب عن الدين، والإقبال على المادّية والإلحاد، وفيما يأتي نذكر شواهد على ذلك للبرهنة على مدى تأثير خلو الساحة الغربية من مثل هذا المنهج الفلسفي الاعتقادي القادر على حلّ المشكلات وعرض المفاهيم الصحيحة:

### الشاهد الأوّل

إنّ من أبرز الشواهد في هذا المجال هو ما قاله الفيلسوف الفرنسي «أوغست كونت» مؤسس الفلسفة الوضعية عن الله والعلم:

«إنّ العلم أعفى الله أبا الطبيعة عن شغله وساقه إلى زاوية العزلة مقدّراً له أتعابه»!!!

إنّ هذه العبارة تكشف عن مدى تصوّر هذا الفيلسوف الغربي عن الله، وعن فكرته حول خالق الكون ودوره سبحانه بالنسبة إلى النظام الكوني،

وهو يدلّ على عدم وجود ما يزيح له هذا الإبهام ويريه سواء السبيل.

وتوضيحاً لكلامه ولكي نقف على مواقع النظر فيه نقول:

إنّ «كونت» تصوّر انّ الإلهيّين كانوا يعتقدون بأنّ الله هو والد الطبيعة، وانّه موجد الظواهر الطبيعية مباشرة.

فهو يقول: إنّ البشر البدائي كان في عصور الجهل يعتقد بأنّ كلّ الظواهر الطبيعية من صنع الله مباشرة، فهو الّذي يوجد الزلازل، وهو الّذي ينزل المطر، وهو الّذي ينبت الثمر، وهو وراء هبوب الرياح، وانّه بالتالي يستند إليه كل شيء من الحوادث والظواهر الطبيعية دون تخلّل شيء.

وقد كان البشر على هذا الاعتقاد يوم لم يكتشف بعد العلل المادية، والأسباب الطبيعية لتلك الظواهر فقد كان ـ بحكم فطرته الّتي تقضي بأنّ لكلّ معلول علّة يسند كل ذلك إلى الله، ويريح بذلك نفسه ويرضي وجدانه.

ولكنه ما أن اكتشف العلم الأسباب والعلل المادّية للحوادث والظواهر، وأثبت أنّ لهطول المطر وحدوث الزلزال ونبات الثمر، أسبابها الخاصّة وعللها المناسبة استغنى بالاعتقاد بالعلل الّتي كشف عنها العلم عن الاعتقاد بالله، ولم يعدّ لله في نظره أي شغل ولا أيّة مسؤوليات في الكون، وبهذا انزوى الإله في عزلة بعد أن كان له سلطان على عقل البشر وضميره.

إنّ أبرز ما يلوح للنظر من هنات في كلام «كونت» هو:

**أوّلاً:** انّه لم يستطع التحرّر من مفاهيم الكنيسة ـ رغم معاداته لها ـ فهو استخدم في كلامه لفظة «الأب» و «الابن» وهي من ألفاظ

الكنيسة ومصطلحاتها لأنّها تعتقد بالثالوث المكون من الأب والابن.. إلى آخر ذلك، فهو يعتبر خالق الكون بمنزلة الأب للطبيعة، والطبيعة بمنزلة الابن لله تعالى، وهو يشعر بمدى تأثّره بالعقائد الكنسية المنحرفة .

**ثانياً:** انّ ما ذكره «كونت» يكشف عن جهله بمنطق الإلهيّين، وتصوّرهم عن دور العلّة العليا بالنسبة إلى النظام الكوني .

فقد جهل وغاب عنه انّ الفلسفة ـ كما أسلفنا ـ لا تسند الظواهر الطبيعية إلّا إلى عللها المادّية الخاصّة، ولا تحاول ـ مطلقاً ـ إثبات وجود الخالق عن طريق إسناد هذه الظواهر إليه ليكون اكتشاف العلل والأسباب المادّية الحقيقية لهذه الظواهر سبباً للاستغناء عن وجود الله، ثم نفي وجوده بالمرة .

بل انّ الفلسفة الإلهية تعتقد بأنّ المستند إليه هو مجموع النظام البديع بما فيه من الأسباب والمسببات والعلل والمعلولات الطبيعية المنظمة فهو صادر عنه، ومخلوق له، وموجود بفعله، لاستحالة أن يصدر مثل ذلك النظام البديع إلّا من فاعل خبير، وصانع قادر عليم .

وهذا هو ما يرمي إلى إثباته برهان النظم وغيره من البراهين الّتي قررناها في الأبحاث السابقة .

غير انّ «كونت» تصوّر ـ مع الدهماء ـ انّ الله جزء من الطبيعة والنظام الكوني، وانّه في عرض العلل المادّية بحيث تستند الظواهر الطبيعية ـ على فرض وجوده ـ إليه مباشرة. فلمّا كشف العلم الحديث القناع عن الأسباب والعلل المادية لكلّ ظاهرة من الظواهر الطبيعية لم يعد الكون بحاجة إلى «الله» لحلول العلم محله !

إنّ هذا التصوّر يكشف ـ بوضوح ـ عن عدم وقوف هذا الرجل على دور «العلّة العليا» ومكانتها من النظام البديع، ويحكي عن جهله بأنّ الله خالق المادة، وما يسود عليها من نظام علّيّ ومعلولي، فهو الّذي أوجدها، وهو الّذي أرسى فيها نظام السببية والعلّية، ومن ثم فانّ تقدّم العلوم والوقوف على المزيد من قوانين الطبيعة يعزز مكانة «الله» الخالق لا انّه يزلزلها فكلّما ترقى العلم، وكشف الإنسان عن البواطن، ووقف على أسرار الخلقة، وتجلّى له نظام العلل والمعلولات، تعمّق لديه الاعتقاد بوجوده سبحانه، لأنّ كلّ ذلك النظام البديع يستحيل أن يكون صادراً إلّا عن خالق مبدع حكيم، وفاعل قادر خبير.

وقد تقرر ـ في مطلع هذه الدراسة ـ انّ اسناد ظهور الاعتقاد بالله في الحياة البشرية إلى جهل الإنسان من أسوأ الأخطاء، وأفسدَ الآراء، وثبت أنّ البشر لم يتديّن بسبب جهله بالعلل المادية الطبيعية، وانّما ساقه إلى ذلك ـ منذ أقدم العصور ـ أحد البراهين والأدلّة التي وقفت عليها في خلال البحوث السابقة والتي ترجع في أساسها إلى قانون العلّية الوجداني العقلي.

## الشاهد الثاني:

وممّا يدلّ على أثر خلو الساحة الغربية من فلسفة صحيحة في ظهور المادية ما كتبه الفيلسوف الإنجليزي راسل في كتابه «لماذا لست مسيحياً» حيث قال ما حاصله: إنّه في شبابه كان يعتقد بما يعتقد به الإلهيّون، ولكنّه عدل عن تلك العقيدة حينما تنبّه إلى أنّ أزلية الخالق التي يدّعيها الإلهيّون ما هي إلّا تخصيص في القاعدة العقلية الّتي تقول بأنّ لكلّ موجود علّة، وحينما طرح على نفسه، هذا السؤال: ومن خلق الله، ولم يجد له عند

الإلهيّين جواباً أعرض عن العقيدة الدينية، واختار المادّية والإلحاد!! .

في حين ترد على مقالة «راسل» هذه عدّة إشكالات وهي:

**أوّلاً:** انّ من العجيب أن يصير هذا السؤال سبباً في ارتداد «راسل» عن الإيمان بالله، وهو من أبسط الإشكالات الّتي أجاب عنها الإلهيّون منذ أمد بعيد .

بل وأعجب من ذلك انّه تنبّه إليه في أُخريات حياته وهو من الأسئلة الّتي تطرح نفسها على الإنسان في أيام شبابه، فكيف لم يتنبّه إليه «راسل» طوال هذه المدة المديدة، وكيف لم يعثر على جواب عليه؟!

أليس هذا يدلّ على أنّ «راسل» وأضرابه لم يتعرّفوا على الفلسفة الصحيحة ولم يقفوا على المفاهيم والمبادئ الاعتقادية الّتي يعرفها كلّ إلهي عادي فضلاً عن الفيلسوف والعالم؟

**ثانياً:** انّ هذا السؤال ليس متوجّهاً إلى الإلهيّين خاصّة، فالمادي والإلهي أمامه سواء، لأنّ المادّي والإلهي كلاهما يعترفان بانتهاء الكون إلى «مبدأ أزلي» غير مخلوق لشيء ولا معلول لعلّة، وهو عند المادّي «المادة الأُولى» وعند الإلهي الخالق سبحانه وتعالى، فكيف وجه راسل هذا السؤال إلى الإلهيّين، ولم يوجّهه إلى المادّيين القائلين بأزلية المادّة أيضاً؟!

**ثالثاً:** انّ «راسل» أخطأ خطأً فضيعاً عندما تصوّر، وادّعى بأنّ كلّ «موجود» بحاجة إلى علّة، ولهذا استنتج من ذلك بأنّ الله باعتباره موجوداً لا بدّله من علّة فما هي علّته، ومن أوجده؟

وقد غفل «راسل» أنّ ملاك الاحتياج ليس هو الوجود، بل وجود

الشيء بعد أن كان معدوماً، فالموجود الّذي لم يكن له وجود سابق بل كان مسبوقاً بالعدم هو الّذي يحتاج إلى علّة لتوجده، أي تنقله من كتم العدم إلى حيز الوجود لا كلّ موجود.

فانّنا لو افترضنا الله موجوداً أزلياً لم يسبق وجوده أي عدم، ولم ينفك عنه الوجود لحظة أبداً كما أسلفنا في بحث «أزلية الخالق»، لم يكن حينئذ بحاجة إلى علّة، لأنّه لم يحتج إلى الإيجاد ليحتاج إلى علّته، حتّى يكتسب الوجود منها، ويلبس رداء التحقّق بسببها، وقد سبق منّا انّ امتناع التسلسل يحتم علينا القول بلزوم انتهاء سلسلة العلل والمعلولات إلى موجود واجب وجوده أزلي كونه، لم يسبقه عدم، ولم يلحقه وجود بل الوجود والوجوب ذاته وعينه.

وحق القول إنّ «راسل» لم يكن فيلسوفاً متخصّصاً في قضايا الفلسفة بل كان عالماً رياضياً واجتماعياً، ومن هنا التبس الأمر عليه وغابت الحقيقة عنه .

ثم إنّ هذا يدلّ على أنّه لم يجد منهجاً فلسفياً صحيحاً ورصيناً يزيح له شبهاته ويعالج له مشكلاته .

**الشاهد الثالث:**

ما ذهب إليه أُوغست كونت في كتابه محاضرات في الفلسفة الوضعية من تقسيم تاريخ تطوّر الفكر الإنساني إلى ثلاث مراحل:

**الأُولى:** «المرحلة اللاهوتية» وهي الّتي فسّر الإنسان الحوادث والظواهر الطبيعية فيها باسم الإله وأسندها إليه مباشرة.

**الثانية:** «المرحلة الميتافيزيقية» وفيها فسّر الإنسان الحوادث باسم

عناصر خارجية ما وراء الطبيعة ومبادئ مجردة كالقوى الروحية والنفوس والعقول.

الثالثة: «المرحلة الوضعية» الّتي أخذ الإنسان يفسّر فيها الأحداث باعتبارها خاضعة لقوانين عامّة يمكن إدراكها بالمطالعة أو بالمشاهدة العلمية والتجارب.

وقد أخطأ «كونت» في نقطتين:

الأُولى: انّه تصوّر انّ هذه المراحل ـ في الفكر ـ مراحل طولية وعمودية وانّ البشر كان يأخذ في بعض العصور بالتفسير الأوّل ثم أخذ ـ في ما بعدها ـ بالتفسير الثاني، ثم أخذ في العصر الحاضر بالتفسير الثالث، وانّه من غير الممكن لشخص واحد في زمان واحد أن يجمع بين كلّ هذه التفاسير الثلاثة للظواهر الكونية، في حين لا يوجد أي تزاحم بين هذه المراحل والتفاسير في معتقد الإلهي، فانّ الفلسفة الإلهية كما تعترف بالنظام العلّيّ الماديّ السائد على الكون، وقيام هذا النظام بالقوى المجردة فانّها تعترف بالعلّة العليا الّتي ينتهي إليها مجموع هذا النظام الطبيعي والقوى المجردة.

فليس الاعتقاد بهذه التفاسير (التفسير اللاهوتي والتفسير بالمجردات والتفسير الطبيعي العلمي) اعتقاداً بأُمور متضادة متباينة، لأنّ هذه العلل واقعة في طول الأُخرى لافي عرضها، فانّ العلل المجردة والمادّية امتداد لخلاقيته سبحانه، فانّه سبحانه ينفذ مشيئته في الكون عن طريق العلل المجردة والمادّية وهذا هو سر نسبة الظواهر الطبيعية إلى الله سبحانه ـ في مواضع عديدة من القرآن الكريم ـ تارة، وإلى عللها المادية الطبيعية أو المجردة كالملائكة

تارة أُخرى، فهو لإشعار انّ هذه الأسباب تؤثر بإرادته سبحانه، وانّه سبحانه شاء أن ينفذ إرادته ومشيئته عن طريق الأسباب في عالم الطبيعة، وهو بحث سيأتي تفصيله عند دراسة صفاته سبحانه وأسمائه.

هذا وقد أشار الإمام جعفر بن محمد (الصادق)عليه السلام إذ يقول:

«أبى الله أن يجري الأشياء إلّا بأسباب، فجعل لكلّ شيء سبباً، وجعل لكلّ سبب شرحاً..».[١]

على أنّ الدليل الواضح الّذي يعتمد عليه كلّ الإلهيّين ويمكن عرضه على عامّة الطبقات من الناس هو الاستدلال بالنظام البديع السائد على الكون الّذي يقوم على العلل والمعاليل الّتي تنسق الظواهر الطبيعية وتربطها ببعض. فهذا النظام البديع بهذا المعنى كان ولم يزل وسيلة لجميع الإلهيّين منذ أقدم العصور ومطمح نظرهم.

وللتدليل على ذلك ننقل لك مقتطفات من الحوار المفصّل الّذي دار بين سقراط واريستوديم الّذي علم سقراط عنه بأنّه ترك التوجّه إلى الإله، والتقرّب إليه بالصلاة والدعاء:

قال سقراط: قل لي يا اريستوديم! أترى أنّه يوجد رجال يستحقون منك الإعجاب في مهارتهم وحسن أعمالهم؟

قال اريستوديم: بلى.

١. أُصول الكافي: ١ / ١٨٣، كتاب الحجة، باب معرفة الإمام، الحديث ٧. وبقية الحديث كالتالي: «وجعل لكلّ شرح علماً، وجعل لكلّ علم باباً ناطقاً عرفه من عرفه وجهله من جهله، ذاك هو رسول الله ـ صلى الله عليه وآله ـ ونحن».

قال سقراط: ألا تخبرنا عن أسمائهم.

قال اريستوديم: إنّي في نوع الشعر التاريخي أعجب (بهومير) وفي الحماسة يطربني (ميلاتييد) وفي المراثي يشجوني (سفوكل)، ويروقني في التماثيل (بوليكيت) ويعجبني (زوكسيس) في فن التصوير.

قال سقراط: قل لي أيّهما أحقّهم من إعجابك بالقسط الأكبر، الذين يعملون صوراً لا شعور بها ولا حراك، أم الذين يخلقون الكائنات الحية المتمتعة بالإدراك؟

قال اريستوديم: وحقّ الإله، إنّ الأحقّ بالقسط الأكبر من الإعجاب هم الذين يخلقون الكائنات المتمتعة بالحياة، إذا لم تكن تلك الكائنات نتيجة الصدفة، بل كانت نتيجة حكمة وإرادة.

قال سقراط: أرأيت لو عرضت عليك مصنوعات مختلفة منها ما هو خفي المنفعة، ومنها ما له منفعة ظاهرة وحكمة في الوجود باهرة، فأيّهما أولى بأن تظنّه من نتائج الصدفة والاتّفاق، أو نتائج العقل والحكمة؟

قال اريستوديم: تقضي علينا بداهة العقل، أن نقول إنّ الّذي له حكمة في الوجود ظاهرة، ومنفعة في نظام العالم بيّنة هو من فعل العقل والحكمة.

قال سقراط: ألاترى معنا أنّ الّذي خلق الإنسان وسوّاه قد أعطاه كلّ عضو من أعضائه لمنفعة خاصة، وفائدة بينة، ومتّعه من الأجزاء والأجهزة بما يحسّ ويشعر بواسطته، فمتّعه بعينين ليرى بهما المحسوسات وبأُذنين ليسمع بهما الأصوات؟ ألاترى انّا كنّا نتمتّع بإدراك الحلو والمر من الطعام، وبالالتذاذ بمحبوبات الفم لو لم يكن لنا ذلك اللسان الّذي وضع لتمييزها والحسّ بها؟

ألا ترى أنّ من دلائل التدبير والحكمة أن تمتع العين وهي ضعيفة بجفون تنفتح وتنغلق عند الحاجة وتنطبق عند النوم طول الليل، وأن توهب تلك العين غربالاً من أهداب لتقيها فعل الرياح الثائرة وأن تمنح تلك الحواجب كميزاب يمنع عنها غوائل العرق المتساقط من الرأس، وأن تصنع الأُذن على صورة لا تكلّ من سماع الأصوات ولا تعيا من الحسّ بها، وأن تعطى جميع الحيوانات أسناناً أمامية لقطع الأغذية وأضراساً جانبية لطحنها وسحقها، وأن يكون الفم الّذي تدخل منه الحيوانات الأغذية الصالحة لها إلى أجوافها موضوعاً قريباً من العينين والمناخير، وان المحل الّذي يحصل منه الإفراز للمواد المستقذرة بعيد عن مرمى النظر، أترى نفسك بإزاء كلّ هذه الأعمال الّتي تدلّ على تدبير وحكمة لا تزال متردّداً بين عزوها إلى الصدفة والاتّفاق وبين إسنادها للحكمة والعلم؟

قال اريستوديم: لا والإله، فانّ أقلّ نظر في هذه الكائنات يدلّنا على أنّ هنالك ذات عالم رحيم خلقها وأبدعها .

قال سقراط: زد على هذا الميل المودع في الطبائع للتكاثر والرحمة والمودعة في قلوب الأُمهات لتغذية صغارها وإعالتهم وما غرس في نفوس تلك الصغار من عواطف حب الحياة والهرب من الموت .

قال اريستوديم: لا شكّ انّ كلّ هذا يدل على أنّه اختراع موجود حكيم أعدّ الأرض وهيّأها لسكنى الحيوانات.[1]

---

١ . راجع الإسلام في عصر العلم لمحمد فريد وجدي: ١٦٢ ـ ١٦٤ .

وهذا الاستدلال العميق الّذي اقتطفنا منه ما يهمنا في هذا البحث يكشف عن أنّ الإلهيّين كانوا ـ منذ أقدم العصور ـ يعتمدون الاستدلال والبرهنة لإثبات الخالق، ويكشف عن أنّ النظام البديع السائد في الكون هو الّذي قادهم إلى الاعتقاد بوجود ذلك الفاعل العالم الحكيم. وانّ اعتقاد جماهير المؤمنين بالله كان ولم يزل يرتكز على البرهان والدليل لا انّ جهلها بالعلل الطبيعية هو الّذي دفعها إلى افتراض علّة واحدة باسم الإله لتسند إليه كلّ الحوادث والطوارئ المسببة عن الأسباب المادّية.

هذا وقد سبق بعض الكلام في هذا الخصوص عند الحديث عن أسباب ظهور العقيدة في الحياة البشرية.

وخلاصة القول: إنّ هذا الحوار الّذي دار بين ذلك الفيلسوف الإلهي الكبير الّذي كان يعيش في ما قبل الميلاد يكشف عن مدى توجّه الإلهي إلى نفس النظام المادي للعلل والمعاليل.

ولأجل ذلك نجد انّ الحكماء العظام يشنعون على كلّ من يريد إثبات وجود الخالق سبحانه أو شيء من صفاته بالحوادث الاستثنائية الّتي تجري على خلاف ما تقتضيه العلل المادية.

يقول الحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي في تخطئة من يريد إثبات مذهب التألّه بالحوادث الاستثنائية:

«وأعجب الأُمور انّ هؤلاء القوم متى حاولوا إثبات أصل من أُصول الدين كإثبات قدرة الصانع أو إثبات النبوّة والمعاد اضطروا إلى إبطال خاصية الطبائع الّتي أودعها الله فيها، ونفي الرابطة العقلية بين الأشياء

والترتيب الذاتي الوجودي والنظام اللائق الضروري بين الموجودات الّتي جرت سنة الله عليها ولا تبديل لها، وهذه عادتهم في إثبات أكثر الأُصول الاعتقادية»[١].

ونعود لنقول إنّ «كونت» تصوّر انّ هذه المراحل من التفسير للظواهر الكونية غير قابلة للجمع في الاعتقاد، فالمرء إمّا أن يكون إلهياً، أوعقلياً، أو علمياً تجريبياً، في حين يمكن أن يكون الإنسان المعتنق للفلسفة الإلهية إلهياً وعقلياً وتجريبياً في آن واحد أي أن يعتقد بجميع تلك التفاسير والعلل، دون أن ينطوي ذلك على أي تناقض في الاعتقاد ما دامت العلل المجردة والمادّية امتداداً للعلّة الإلهية العليا كما عرفت، ومادام الإنسان في ظل الفلسفة الإلهية يعتقد بالإله، الخالق للعلل المجردة وما قد ينشأ منها من الظواهر الطبيعية أو ما يحصل منها من تدبير كما يصرح القرآن الكريم بذلك في شأن الملائكة.[٢] هذا أوّلاً.

وثانياً: انّ كونت أخطأ حيث جعل ملاك التقسيم التصوّرات والأفكار العامية السائدة في أوساط الرعاع الدارجة بين الدهماء، وقال بأنّهم كانوا ـ في العصور البدائية ـ يسندون كلّ الظواهر والحوادث الجزئية الطبيعية إلى الله جهلاً

---

١. الأسفار الاربعة: ٩ / ١٥٨ ويقصد بالرابطة العقلية الرابطة العلّية التي يحكم بها العقل، وبالترتيب الذاتي الوجودي الارتباط بين الأسباب ومسبباتها.

٢. حيث نرى أنّ الله سبحانه ينسب التدبير إلى نفسه إذ يقول: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الأَمْرَ﴾ يونس: ٣، والرعد: ٢، ويصرح في نفس الوقت بمدبّرات أُخرى وهم الملائكة إذ يقول: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً﴾ النازعات: ٥، وما ذلك إلّا تصريح واعتراف بوجود وتأثير القوى الروحية كالملائكة وغيرهم ممّن يسمّيهم الوحي العزيز بجنوده سبحانه إذ يقول: ﴿مَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلاَّ هُوَ﴾ المدثر: ٣١.

بمبادئها وأسبابها الحقيقية، ثم لمّا ازدادوا معرفة بالطبيعة اعتقدوا بالعلل المجردة (كالأرواح) إلى جانب العلّة الأُولى ولمّا جاء عصر العلم وكشفت الأبحاث العلمية عن الأسباب الماديّة والعلل الواقعية للظواهر الطبيعية انتقل إلى المرحلة الثالثة ولم يعد يعتقد بوجود الله وتأثيره مطلقاً .

ولقد كان يتوجّب علي باحث مثله أن يجعل ما يدور في أوساط المفكّرين والعلماء والفلاسفة والحكماء ملاكاً لدراسة تاريخ الفكر البشري لا ما يدور في أوساط الدهماء والجهلة، بالإضافة إلى أنّه ليس في الأوساط العلمية أي أثر لهذه المراحل الثلاث .

### الشاهد الرابع:

إنّ الشاهد الآخر على مدى تأثير غياب منهج فلسفي قويم، ومدرسة اعتقادية صحيحة في الإقبال على المادية ورواجها في الغرب هو ما تمسّك به بعضهم لإنكار الخالق وهو عدم رؤية الله سبحانه في المختبرات ومشاهدته بالعين، وهو يكشف عن جهلهم بمنطق الإلهيّين والمؤمنين بالله، وتصوّرهم عن الذات الإلهيّة المقدّسة وهو انّها ليست من مقولة الأشياء المادّية حتّى يمكن رؤيتها كماترى الأشياء المادّية .

هذا مضافاً إلى أنّ مثل هذا الإشكال يعود إلى حصر أدوات المعرفة في الحسّ والتجربة خطأ وجهلاً ولهذا بادروا إلى إنكار كلّ ما لايدرك بالحسّ ولا يخضع للتجربة في حين انّ هناك وسيلة أُخرى للإدراك هو العقل .

هذه هي بعض الشواهد الدالّة على ما كان يعاني منه بعض

العلماء والمفكّرين في الغرب من إبهامات وانحرافات من جرّاء عدم وجود فلسفة اعتقاد وتصور إلهية صحيحة جامعة تعالج المشكلات، وتجيب على التساؤلات وتعرض المفاهيم الاعتقادية الدينية والمعارف الإلهية في صورتها الصحيحة المعقولة الّتي ترضي العقول، ويرتاح إليها العقلاء والمفكّرون.

على أنّ فقدان مثل هذه الفلسفة الصحيحة الجامعة لم يترك أثره على الملحدين في الغرب، بل كان له تأثير في تصوّرات واعتقادات المؤمنين هناك أيضاً، ويتّضح ذلك من بعض الاستدلالات الواهية الّتي كانوا يستدلّون بها على وجود الله سبحانه.

فها هو ديكارت مثلاً يقول: «لما كانت فكرة الإله الّتي تساورني أكبر من عقلي ومخّي فلا يمكن أن تكون مخلوقة لفكري وعقلي فلابد انّها قد أودعها في نفسي جوهر لا متناهي له مطلق الكمال وذلك هو الله».

وقد غاب عنه انّ ما لا يتّسع له مخّه هو حقيقة وجوده سبحانه لا مفهوم ذلك الوجود واسمه، وما يكون العقل والمخ محلاً له انّما هو المفهوم لا حقيقة الوجود غير المتناهي، ولهذا لا يصحّ هذا المبنى، إذ ما أكثر الأشياء الّتي يتصوّرها الإنسان وهي أكبر من مخّه وعقله.

وأخيراً هناك بعض الشواهد الأُخرى على فقدان منهج فلسفي صحيح يقوم بهداية الأفكار وحلّ المعضلات والمشاكل الفكرية، وقد مرّ بعضها عند الإجابة على الأسئلة الّتي طرحها الفيلسوف الإنجليزي «ديفيد هيوم» فراجع فصل الأسئلة والأجوبة المتقدّم.

### ٣. انهيار بعض النظريات العلمية القديمة

لقد كان سقوط وانهيار بعض الآراء والنظريات الطبيعية والفلكية القديمة ابان التحوّل العلمي الّذي حدث في الغرب أحد العوامل الجوهرية الّتي دفعت ببعض العلماء والمفكّرين إلى الشك في كل ما يتّصل بالقديم من آراء وأفكار ونظريات، شأن كل ثورة علمية أو اجتماعية، فانّها لا تكتفي باجتياح ما هو باطل فقط، بل تجتاح تحت تأثير العامل النفسي السلبي كل شيء يتّصل بما قبل الثورة حقاً كان أو باطلاً، صحيحاً كان أوخطأ، ولم تسلم الأفكار والمعتقدات الدينية من هذا القانون، فلقد كان لانهيار بعض الآراء والنظريات الفلكية مثلاً تأثير كبير على المعتقدات الدينية أيضاً حيث تعرضت هذه الأخيرة ـ بسبب ذلك ـ لموجات من التشكيك، والنقد والإعراض.

وللمثل ظلت نظرية بطليموس الفلكية الّتي كانت تعتبر الأرض مركزاً للكواكب بما فيها الشمس الّتي سمّيت فيما بعد بالمنظومة الشمسية، وتعتبر الأفلاك أجساماً وطبقات رتّبت بعضها فوق بعض مثل قشور البصل، وثبتت فيها الكواكب والنجوم كما تثبت المسامير في الجدران أوالمصابيح في السقوف، وانّها (أي الأفلاك) هي الّتي تدور حول (الأرض) في صورة دائرية، وتدور معها الكواكب المثبتة فيها تبعاً لها، وانّ هذه الأفلاك تنحصر في تسع، والكواكب تنحصر في عدد معين لا أكثر.

لقد ظلت هذه النظرية الّتي صاغها بطليموس في منتصف القرن الثاني قبل الميلاد مسيطرة على الأوساط العلمية قرابة خمسة عشر قرناً من الزمان حتّى إذا جاء التحوّل العلمي في الغرب انهارت هذه الفرضية بانهيار أركانها، بعد

أن توصّل أربعة من العلماء الكبار إلى حقائق جديدة في عالم الفلك والفضاء تخالف ما ذهب إليه بطليموس واتّبعه فيه الكثيرون طوال كلّ هذه القرون العديدة.

هؤلاء العلماء الأربعة هم:

١. كوپرنيك البولندي الأصل: الّذي فنّد مركزية الأرض، وأثبت في المقابل مركزية الشمس، ووصف الكواكب بأنّها أجسام معلّقة في الفضاء لا مثبتة في جدار الفلك، واعتبر الأرض من السيارات الّتي تدور حول الشمس كبقية الكواكب وبذلك طوى قصة الأفلاك التسعة ومركزية الأرض.

٢. كپلر الفلكي والرياضي الألماني: الّذي أثبت انّ السيارات تدور حول الشمس بشكل بيضوي وليس بشكل دائري، وانّ السيارات الأقرب إلى الشمس أكثر سرعة وأشدّ دوراناً.

٣. جاليلو: الّذي اكتشف ـ بعد اختراع التلسكوبات القوية ـ وجود نجوم لا تحصى في درب التبّانة عدا الكواكب التي جاء ذكرها في نظرية بطليموس الفلكية.

٤. نيوتن: الّذي اكتشف قانون الجاذبية العام، وبذلك أثبت انّ الكواكب والأنجم معلّقة في السماء بفعل الجذب والدفع بينها وليست مثبتة في جسم الفلك كما ذهبت إليه هيئة بطليموس.

وبذلك انهارت نظرية بطليموس الفلكية وكان سقوطها، رغم سيادتها قروناً عديدة، سبباً للشك والارتياب في صحّة جميع المعارف الأُخرى لما ذكرناه في مطلع البحث.

فانّ العالم والباحث الغربي بعد أن رأى تـهافت وسـقوط هـذه النـظرية وبعض القضايا الأُخرى أمام الاكتشافات والمعلومات الجديدة أخذ يتساءل: إذا كان القدماء يخطأون مثل هذا الخطأ الكبير في أُمور حسّية كهذه فكيف بالأُمور الغيبية والمرتبطة بالعوالم الروحية الّتي لا تدرك بالحس؟ ومن هـنا نشأ شكّـه وموقفه السلبي حتّى من المفاهيم الدينية والمعارف الاعتقادية فنبذها وأعرض عنها ظناً ببطلانها جميعاً، شأنها شأن بعض النظريات القديمة الّتي تهاوت تحت مطارق العلم الحديث، والكشوف الجديدة.

### الغرور العلمي الكاذب

وقد ذكرنا انّ هذا هو طبيعة كلّ ثورة في أيّة أُمّة من الأُمم، فانّها تثور على كل شيء يتّصل بالعهد المباد وكل ما يرتبط بالقديم من دون أن تفرّق بين الحق والباطل، والصحيح والخطأ.

ويشتد هذا الأمر إذا رافقه شيء من الغرور الحاصل بسبب النـجاحات المحرزة في بعض الحقول.

والحق ان الغرب قد أحرز ـ في تلك الفترة ـ بعض النجاحات الباهرة في ميادين العلوم، فقد استطاع بفضل جهود المحقّقين والعلماء الدؤوبة ان يكتشف بعض النواميس والقوانين الحاكمة في الطبيعة وجملة من أسـرارهـا، ولكـنّهم تصوّروا انّهم اكتشفوا كلّ شيء، ووقفوا على جميع الحقائق، وفـتحوا جـميع الأغلاق، وجابوا جميع الآفاق، وانّ ما اكتشفوه ـ رغم ضآلته بالنسبة إلى عظمة الكون وكثرة أسراره ـ يكفي لإبطال كلّ ما يـتّصل بـالقديم أو التشكـيك فـيه، والإعراض عنه.

وقد صرح بعضهم بذلك وها نحن نذكر نموذجينِ من كلماتهم:

قال «بطرس بيل» (١٦٧٤ م): إنّ الإلحاد أفضل من التمسّك بالأضاليل.

وقرّر البارون هولباخ الألماني في كتابه نظام الطبيعة انّ كلّ شيء محصور في الطبيعة، وانّ كلّ ما يتخيّل وراءها وهم في وهم.[١]

غير انّ هذه التصوّرات لم تكن إلّا غروراً بالغاً جداً بالنسبة إلى عظمة الكون وزخارة أسراره وكثرة قوانينه ونواميسه، ولهذا سرعان ما اعترف الغرب بالعجز والجهل والقصور في العلم البشري رغم ضخامة ما توصل إليه من معلومات، وإليك بعض ما قاله العلماء في هذا الصدد:

## العلماء الطبيعيون والاعتراف بالعجز العلمي

١. يكتب الأُستاذ «جوستاف لوبون» وهو من أشهر المشتغلين بالعلوم الطبيعية في كتابه (تحوّل المادة):

«أدرك الناس على عجل أنّهم كانوا مخدوعين، وأسرعوا يتساءلون عمّا إذا كانت الأُصول المكوّنة للمقرّرات اليقينية لمعارفنا الطبيعية لم تكن إلّا فروضاً واهية تحجب تحت غشائها جهلاً لا يسبر له غور».[٢]

٢. كتب المسيو «لوسيان بوانكاريه» يقول: «إنّه لا توجد لدينا نظريات كبرى الآن يمكن قبولها قبولاً تاماً ويجمع عليها المجرّبون

١. على أطلال المذهب المادي: ١ / ٣٠.
٢. على أطلال المذهب المادّي: ١ / ٣٩.

إجماعاً عامّاً بل يسود اليوم على عالم الطبيعة نوع من الفوضى».[١]

٣. قال الأُستاذ «كاميل فلاماريون»:

«لقد عجز الأساتذة عن حلّ مسألة استمرار الوجود ودوامه، ولذلك فهم مقرّون بضرورة وجود الخالق وتأثيره الدائم المستمر ليمكّنهم تفسير تعاقب الكائنات وإدراك سر وصول الأشياء».[٢]

## ٤. ضجة الداروينية

لقد كان لظهور نظرية التطوّر الّتي ترى أنّ الحيوانات والنباتات الحية تكوّنت من أشكال سبقتها نتيجة تحوّل تدريجي مستمر، بعكس مبدأ الخلق المستقل القائل بأنّ كلّ كائن حي خلق خلقاً خاصاً وانّه لم يتحوّل من نوع آخر.

لقد كان لهذه النظرية أثر كبير في إعراض بعض العلماء الغربيّين عن المفاهيم الدينية والإقبال على المادّية والإلحاد.

وقد يدّعى انّ الإنسان بدأ يطرح مسألة التطور منذ زمن الأغريق القدماء إلّا أنّ بدايات نظرية التطوّر أخذت في الظهور بعد منتصف القرن السادس عشر باختراع المجهر ودراسات التصنيف، وعلم الأجنّة.

وكان لامارك العالم الفرنسي المعروف (١٧٤٤ ـ ١٨٢٩ م) صاحب أوّل نظرية تطورية واضحة واعتمد تفسير لامارك على توريث الصفات المكتسبة.

---

١. على أطلال المذهب المادّي: ١ / ٤٠.

٢. الإيمان والعلم الحديث: ٢٣.

ثم جاء تشارلز داروين (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢ م) فقضى أعواماً عديدة جمع فيها الأدلّة ثم صاغ نظرية التطوّر الّتي عرفت فيما بعد بالداروينية، وتقدّم داروين بنظريته عام ١٨٥٩ عندما ظهرت الطبعة الأُولى من كتابه (أصل الأنواع) وشهد منتصف القرن (١٩) ظهور الداروينية.[1]

وبالرغم من أنّ أُسس نظرية التطوّر الّتي طلع بها داروين كانت موجودة في ثنايا ما عرضه لامارك ولكنّه لقى من الاستقبال ما لم تلقه نظرية لامارك، لأنّ الوقت الّذي عرض فيه داروين نظريته كان مناسباً، فقد طرحها على المجتمع الغربي يوم كانت أُوربا في صراع شديد مع الكنيسة وحرب على مبادئها ومفاهيمها، فكانت هذه النظرية الّتي استفاد منها البعض أنّها تعارض مبادئ الكنيسة خير سلاح شهره أعداء الكنيسة ضدها .

وقبل أن نرى كيف تمسّك المادّيون بهذه النظرية لتبرير إلحادهم ومروقهم عن الدين ينبغي أن نستعرض الأُصول الأربعة الّتي ترتكز عليها نظرية التطوّر كما قرّرها داروين.



## الأركان الأربعة لنظرية التطوّر

إنّ مذهب داروين في (النشوء والارتقاء) يتلخّص في أنّ الأحياء خاضعة لأربعة نواميس:

---

١ . الموسوعة العربية الميسرة ـ راجع التطور ـ الداروينية .

**١. ناموس تنازع البقاء:**

ويعني انّ هناك كفاحاً من أجل البقاء بين أفراد الأحياء أي انّ الحيوانات في تنازع دائم مع بعضها .

**٢. ناموس الانتخاب الطبيعي وبقاء الأصلح:**

ويعني انّ الأفراد ذات التغيير الأكثر ملاءمة يكون لها حظ أوفر من **البقاء،** فمن امتلك صفات تؤهّله للغلبة والبقاء كتب له البقاء، ومن لم يمتلك ما يؤهّله للبقاء انقرض، وفني، وبهذا يؤدّي الانتخاب الطبيعي الّذي يحرّكه الصراع على البقاء إلى بقاء الأصلح .

**٣. ناموس الوراثة:**

ويعني انّ كلّ ما تحصل عليه الأحياء من صفات، تنتقل بالوراثة إلى الاخلاف وتكون في أوّل الأمر جزئية وعرضية ثم تصبح بعد مرور الأزمنة الطويلة جوهرية وتظهر بصورة الأنواع .

**٤. ناموس الملاءمة مع البيئة:**

ويعني ان التغيّرات الحاصلة في الكائن الحي انّما تكون بسبب الضرورات والحاجات الّتي تفرضها البيئة الّتي تعيش فيها، فعلى ذلك تتكون في الحيوانات الأعضاء والحواس حسب احتياجات البيئة .

وعلى هذا فقد كان الإنسان وغيره من الأنواع كائنات حيّة بسيطة

ثم تطوّرت حسب الأُصول والنواميس المذكورة إلى أن بلغت هذه التطوّرات حدّاً جعلته نوعاً ممتازاً على سائر الأنواع .

ثم إنّ داروين أشار ـ حسب حدسه ـ إلى الحلقات التي مرّ بها الكائن الإنساني منذ كان كائناً حياً بسيطاً إلى أن بلغ الصورة الّتي هو عليها الآن وتعرف عند علماء الطبيعة بشجرة الإنسان أو سلالة الإنسان .

وعلى هذا الأساس لم يكن الإنسان يوم وجد على أديم الأرض على هيئة الإنسان الّذي نراه اليوم، بل كان كائناً عضوياً بسيطاً صيّرته التطوّرات الكثيرة في القرون المديدة إنساناً في صورته الفعلية، والإنسان في النتيجة هو أرقى الكائنات العضوية الحية .

ولتوضيح النواميس الأربعة في نظرية التطوّر نأتي بمثال:

إذا افترضنا وجود سرب من الأبقار الوحشية في غابة تسير متّحدة كعادتها في البحث عن غذائها، فإن لاح لها مرعى تزاحمت عليه وتنازعته وفازت بأطايبه أقواها وأصبرها، فالذي يحدث من ادمانها على هذا العمل أنّ أقواها يزداد قوة على قوتها، وأضعفها يزداد ضعفاً على ضعفه، وهذا معنى ناموس تنازع البقاء .

فان أُزعج هذا السرب من موطنه، واضطر للانتقال إلى مدى بعيد مار بوعور ومجاهل لا يقوى على اختراقها إلّا الممتازون بالقوة والجلد لم يبق من هذا السرب بعد أن يصل إلى مأمنه إلّا أفراد ممّن امتازوا بهذه الصفات، وهذا هو مؤدّى ناموس الانتخاب الطبيعي وبقاء الأصلح .

وهذه الطائفةالباقية لا يتولّد منها إلّا أفراد حاصلون على أرقى

صفات سربهم الممتاز، فإن اتّفق وجودها في بيئة جديدة منها أحوال معيشية لم تعتدها وأدمنت المعيشة في هذه البيئة الجديدة اضطرت بحكم تغيّر الأحوال إلى اكتساب صفات جديدة: جسدية ونفسية تناسب هذه الأحوال، وهذا هو فحوى ناموس الملاءمة مع البيئة والتغير على حسبها.

ثم إنّ النسل الذي يأتي منها يولد حاصلاً على تلك الصفات الجديدة المكتسبة ويورثها هو أيضاً نسله وهلمّ جرّاً فتصبح ثابتة في النوع، وهذا هو مغزى ناموس الوراثة.

فالخلية الأُولى الّتي تكونت منها هذه الأحياء كلّها تكاثرت أوّلاً بحكم طبيعتها فصارت نباتات دنيئة أو حيوانات دنيئة فتولّتها النواميس الأربعة الّتي ذكرناها قروناً تعدّ بعشرات الأُلوف فلبثت تتنازع البقاء فلم يبق منها إلّا الأصلح، ثم تتغيّر عليها البيئة فتكتسب صفات جديدة تورثها ذرياتها فيحدث فيها تنوع تباين به غيرها ممّا هي في بيئات أُخرى وهلمّ جرّاً حتّى تكون من هذه الجرثومة الأُولى كلّ ما تراه ماثلاً أمامك من سكان هذه الأرض[1].

هذه هي خلاصة نظرية داروين في النشوء والارتقاء بركائزها الأربعة.

وقد كانت هذه النظرية أحد الدوافع لمعارضة الدين والإقبال على المادّية والإلحاد وشيوعهما في بعض الأوساط الغربية.

فلقد استفاد المادّيون من هذه النظرية ما يبرّر مسلكهم واستدلّوا بها على مذهبهم الإلحادي بوجهين:

---

١. على أطلال المذهب المادي: ١ / ٨٩.

## أوّلاً: معارضة نظرية التطوّر للكتب المقدسة

فانّ نظرية التطوّر ـ سواء أكان تطوّراً تدريجياً أم دفعياً ـ تعارض ما جاء في الكتب المقدسة الّتي تنص على خلق الإنسان من الطين دون الإشارة إلى تطور أو مراحل تكاملية في خلقه.

وهذا يدفع إلى الشك في صحة الكتب المقدّسة، بل وفي سائر المفاهيم والمعارف الدينية!!

والجواب على ذلك هو كالتالي:

١. ان نظرية تطور الأنواع وارتقائها لم تستقر بعد، بل هي كبقية الفرضيات الأُخرى عرضة للنقد والإصلاح، والتغيير والتحوير.

ويشهد بذلك انّ ما ادّعاه داروين في هذه النظرية يخالف بعض ما ادّعاه سلفه لامارك فيها، والنظرية الداروينية نفسها لم تلبث أن قضي على بعض أُصولها وتعرضت لشيء كثير من التعديل الّذي أدى إلى ظهور الداروينية الجديدة، ولم يمر على هذه المذاهب التطورية التدريجية الأربع: (اللاماركية ـ اللاماركية الجديدة ـ الداروينية ـ الداروينية الجديدة) حتّى قضي عليها بنظرية جديدة تقول بالتطور الفجائي التي واجهت هي أيضاً مشكلات وتعرضت لاعتراضات من زاوية العلم الطبيعي، وبالتالي فانّ البحث العلمي الحديث أثبت خطأ الكثير من مبادئ هذه النظريات.

وصفوة القول هي: انّ ما طرحه داروين ومن سبقوه أو لحقوه لا يتعدّى كونه فرضية من الفرضيات فليست حقيقة من الحقائق العلمية

الثابتة المستقرّة حتّى تصلح معياراً لتقييم ما تحتويه الكتب المقدّسة في هذا المجال .

وكم من نقود وجهت إلى تلك النظرية بحيث أسقطتها عن كونها نظريّة علمية قطعية وسيوافيك بعضها قريباً .

أفهل يمكن رفض الكتب المقدسة الثابتة بالأدلّة القطعية بهذه الفروض العلمية المتزلزلة الّتي تتشكّل في كلّ يوم بثوب جديد وبيان حديث؟!



٢. على فرض ثبوت واستقرار نظرية التطوّر ـ تدريجياً كان أو فجائياً ـ فانّ نصوص الكتب المقدّسة بشأن خلقة الإنسان ليست بنحو لا يقبل التأويل، فلو فرض ثبوت الأُصول الداروينية في المستقبل لأمكن تأويل نصوص هذه الكتب، أو أن يقال بأنّ هذه الكتب اكتفت ببيان خلقة الإنسان من الطين والتراب ولم تبيّن التطوّرات التي مرّت على هذا الكائن حتّى صار إنساناً كاملاً، ولكن عدم بيانها لم يكن لأجل عدم الاعتقاد بهذه التطورات بل كان لعدم قدرة العقول التي عاصرت نزول تلك الكتب على هضم مسألة التطور والارتقاء من حالة إلى حالة .

هذا فيما إذا ثبتت صحة نظرية التطوّر ثبوتاً قاطعاً كالشمس في رائعة النهار، ولم تبلغ هذه المرحلة قط إلى الآن. فلقد تبيّن انّ معظم أُصول هذه النظرية بل كلّها سقطت تحت مطارق الاعتراضات العلمية القوية، وكيف انّها كانت ولا تزال هدفاً لسهام النقد، حتّى لم يبق منها إلّا الاسم، والمظهر الخاوي .

☆ ☆ ☆

٣. ان التطور ـ سواء أكان تدريجياً أم دفعياً ـ لا يكون قط دليلاً على عدم وجود خالق مدبر لهذا الكون، بل هذا التطوّر خير دليل على وجود نظام ومنظم لهذه الكائنات، إذ نجد كيف ترتقي الكائنات الحية من الأضعف إلى الأقوى، ومن الناقص إلى الكامل ليتوفر لها حظ أكثر في البقاء والاستمرار، وتبقى الكائنات الحية محافظة على وجودها مع صعودها في سلم التكامل، والارتقاء المناسب.

إنّ الاعتقاد بوجود خالق مدبّر وراء وجود هذه الكائنات يبقى هو التفسير الصحيح للكون بما فيه من كائنات حية وغير حية، وما يسوده من نظام وإتقان ونواميس وقوانين، سواء انتصرت نظرية ثبات الأنواع، أو نظرية تطوّر الأنواع، إذ ليس ما يتمسّك به الإلهي هو ثبات الأنواع كما يتصوّر البعض بل هو النظام والتنسيق والمحاسبة والتقدير وهي موجودة في كلا الصورتين الخلق المستقل الخاص والتطوّر.

كما وليس القول بثبات الأنواع (أي الخلق المستقل للأنواع) دليلاً على وجود الإله، وهكذا لا يكون القول بتطوّرها دليلاً على نفي وجوده، فالثبات والتطوّر عند الإلهي سواسية، لأنّ ما يتمسّك به الإلهي انّما هو النظام البديع السائد على المادة، ولا يمكن أن يكون نابعاً منها، سواء كانت الأنواع مخلوقة بهذه الصورة منذ وجدت، أم انّها خلقت ـ في الابتداء ـ بصورة بسيطة ثم تطورت وتكاملت وارتقت حسب الأُسس والأُصول والنواميس المذكورة.

وهذا هو ما فطن له جماعة من علماء الطبيعة والمشتغلين بالعلوم الطبيعية:

قال الدكتور ادوارد لوثر كيسيل الأخصّائي في علم الحيوان والحشرات:

برغم انّ صيحات المادّيين والطبيعيّين قد حجبت كثيراً من الباحثين الأُمناء عن الحقيقة، فانّ فكرة التطوّر الخلقي لا يمكن أن تكون منافية للعقيدة الدينية، بل على النقيض من ذلك نجد الحماقة والتناقض في الرأي أن يسلّم الإنسان بفكرة التطوّر ويرفض أن يسلّم بحقيقة وجود الخالق الّذي أوجد هذا التطوّر.

وقال: وكلّما استرسلت في دراستي للطبيعة والكون ازداد اقتناعي وقوي إيماني بهذه الأدلّة فالعمليات والظواهر الّتي تهتم العلوم بدراستها ليست إلّا مظاهر آيات بيّنات على وجود الخالق المبدع لهذا الكون، وليس التطوّر إلّا مرحلة من مراحل عملية الخلق.(١)

وقال عالم الطبيعة والأخصّائي في الإشعاع الشمسي والبصريات الهندسية والطبيعية:

إنّ التطوّر الّذي تكشف عنه العلوم في هذا الكون هو ذاته شاهد على وجود الله فمن جزئيات بسيطة ليس لها صور معينة وليس بينها فراغ نشأت ملايين من الكواكب والنجوم والعوالم المختلفة لها صور معينة وأعمار محددة تخضع لقوانين ثابتة يعجز العقل البشري عن الإحاطة بمدى أبداعها.(٢)

وعلى كلّ فانّ التطور المذكور ـ تدريجياً كان أو دفعياً ـ يكشف عن أنّ لهذا الكون منظماً، وانّ لهذا البيت ربّاً مدبّراً، لأنّ اختيار هذه الصورة المفيدة

١ . الله يتجلّى في عصر العلم: ٣٠.
٢ . الله يتجلّى في عصر العلم: ٤١.

للحياة والبقاء دون غيرها يستحيل أن يصدر من دون إرادة حكيمة، ومنظم خبير.

هذا هو الوجه الأوّل لكيفية استفادة المادّيّين من نظرية التطوّر ما يبرر إلحادهم، وهذه هي أجوبتها .

☆ ☆ ☆

## ثانياً: التطوّر التدريجي في عموم الكون

إنّ التطوّرات الجزئية العارضة للكائن الحي كان هو الضامن لبقائه، والموجب لفناء فاقدها فكلّما انضمت إلى هذا التكامل تكاملات أُخرى صار الحي أنجح في ميدان التنازع، كما كان الآخر أقرب إلى الفشل والفناء، وعلى هذا الأساس تكاملت الأنواع الحية إلى أن بلغت الذروة .

فلو كان هذا أساساً لتكامل الأنواع الحيّة فلماذا لم نقل به في مجموع العالم فالتطوّرات الجزئية في المادّة صارت سبباً وعاملاً لعروض تطورات أُخرى حتّى بلغت التطوّرات إلى مرحلة صارت سبباً لظهور هذه النشأة العظيمة.

هذه هي النتيجة الثانية الّتي استنتجها المادّيون من نظرية التطوّر، واستدلّوا بها على نفي وجود الخالق المبدع لهذا الكون، ولكن الدليل غير صحيح في المقيس عليه فكيف بالمقيس، وإليك الإجابة عليه .

١. انّ الداروينية زعمت انّ التطوّرات العارضة للكائن الحي كلّها من قبيل طروء الغشاء بين أصابع جلد البط، فادّعت انّ بروز غشاء ولو بصورة جزئية في هذا النوع صار سبباً لنجاح واجده وفناء فاقده، فكلّما ازداد التطور في هذا النوع صار أنجح في البقاء .

غير انّه عزب عنها انّ التطوّرات ليست كلّها من قبيل الغشاء حتّى يكون جزئيه مفيداً، بل من التطوّرات ما لا يكون مفيداً إلّا إذا حصلت في الكائن الحي جملة واحدة، ودفعة واحدة.

فالتطوّر الجزئي غير البالغ إلى مرحلة الكمال سواء وجوداً وعدماً في هذا الصنف من الكائن الحي، فلا يكون موجباً لنجاحه، وفناء فاقده.

ولنمثل لذلك بمثالين:

أ. العين فانّ العين لا يمكن ان تؤهّل الحيوان على الإبصار بمجرد ظهور شيء قليل من الجفن مثلاً، بل لابدّ من وجود العين بكامل أجزائها الدقيقة الكثيرة في آن واحد، ولكي نتعرف على أجزاء العين يكفي أن نعرف أنّ عدسات عينك تلقي صورة على الشبكية، فتنظم العضلات العدسات بطريقة آلية إلى بؤرة محكمة، وتتكون الشبكية من تسع طبقات منفصلة هي في مجموعها ليست أسمك من ورقة رفيعة، والطبقة الّتي في أقصى الداخل تتكون من أعواد ومخروطات، ويقال انّ عدد الأُولى ثلاثون مليون عود، وعدد الثانية ثلاثة ملايين مخروط، وقد نظمت هذه كلّها في تناسب محكم، بعضها إلى بعض وبالنسبة إلى العدسات، ولكن العجب أنّها تدير ظهورها للعدسات وتنظر نحو الداخل لا نحو الخارج، وإذا استطعت أن تنظر في خلال العدسات فانّك ترى عدوك مقلوب الوضع، والجانب الأيمن منه هو الأيسر، وهذا أمر يربكك إذا حاولت أن تدافع عن نفسك.

ولذا فانّ الطبيعة قد عرفت بطريقة ماذا سيحدث، ولذا أجرت ذلك التصميم قبل أن تقدر العين على الإبصار، ورتبت إعادة تنظيم كاملة عن

طريق ملايين من خويطات الأعصاب المؤدّية إلى المخ، ثم رفعت مدى إدراكنا الحسّي من الحرارة إلى الضوء، وبذا جعلت العين حسّاسة بالنسبة للضوء وهكذا نرى صورة ملونة للعالم من الجانب الأيمن إلى فوق، وهو احتياط بصري سليم.

وعدسة عينك تختلف في الكثافة، ولذا تجمع كل الأشعة في بؤرة، ولايحصل الإنسان على مثل ذلك في أيّة مادة من جنس واحد كالزجاج مثلا.

وكلّ هذه التنظيمات العجيبة للعدسات والعيدان والمخروطات والأعصاب وغيرها، لابدّ انّها حدثت في وقت واحد لأنّه قبل أن تكمل كلّ واحدة منها كان الإبصار مستحيلاً، فكيف استطاع كل عامل أن يعرف احتياجات العوامل الأُخرى ويوائم بين نفسه وبينها؟[١].



ب. الأرض فانّ حجمها وبعدها عن الشمس ودرجة حرارة الشمس وأشعتها الباعثة للحياة وسمك قشرة الأرض وكمية الماء، ومقدار ثاني أوكسيد الكاربون، وحجم النتروجين، وظهور الإنسان وبقاءه على قيد الحياة كلّ أُولاء تدلّ على خروج النظام من الفوضى، وعلى التصميم والقصد، فانّ هذه الأُمور إذا لم تكن مجتمعة على الأرض في وقت واحد لاستحال توفر الحياة على هذه البسيطة فكيف يمكن القول بأنّها توفّرت شيئاً فشيئاً عبر ملايين بل بلايين الأعوام، ومع ذلك كانت الحياة موجودة في حين انّ كلّ واحد منها شرط أساسي بفقدانه تستحيل الحياة.

---

١. العلم يدعو للإيمان: ١١٥.

وخلاصة القول: إنّ التكامل التدريجي قد ينفع حياة الحيوانات في الأعضاء البسيطة لو كان مثل الغشاء الموجود بين أصابع أرجل البط، ولكنّه غير مفيد مطلقاً في الأجهزة المعقّدة كجهاز السمع والبصر والهضم وأمثالها فانّها مالم تتوفّر بكامل أجزائها في وقت ومكان واحد لم يكن للكائن الحي أي حظ في البقاء.

إنّ المسألة ـ على حد تعبير اميل گوينو الأُستاذ بجامعة جنيف ـ ليست على غرار سباق الخيول بحيث يكون طول اذن أحد الخيول ولو بمقدار سنتيمتر واحد سبباً لتقدّمه وسبقه على الخيول الأُخرى في حلبة السباق بل المسألة هي انّ البقاء قد يحتاج إلى أجهزة معقّدة جداً كالعين الّتي لابدّ من توفّر جميع أجزائها حتّى تقدر على الأبصار لتوفّر حظّاً في البقاء. فإذا بان الخطأ في المقيس عليه علمنا منه حال المقيس، أي مجموع العالم، غير انّ في القول بالتكامل التدريجي في مجموع العالم عرضة أُخرى، فإليك بيانها.

٢. انّ التكامل التدريجي، وتطوّر الأنواع الفعلية من صور وكائنات بسيطة جداً الّذي يدّعيه أصحاب وأنصار نظرية التطوّر ويسحبه المادّيون إلى الكون بأسره يحتاج إلى أزمنة نجومية أي بلايين البلايين من السنوات بل القرون، في حين انّ عمر الأرض والسماء المحدود ـ كما يقدره الخبراء ـ لا يسمح بذلك ولا يكون كافياً لذلك التكامل البطيء.

٣. لو صحّ ما يقوله أصحاب هذه النظرية بأنّ الصدف الكثيرة سببت نشوء موجودات متكاملة نسبياً وغير متكامل كذلك فبقى الأصلح الأكمل وفنى غيره إلى أن أدّى توالي التكاملات بهذا الشكل إلى هذه الأنواع الكاملة، لوجب

أن يقف الفاحصون في طبقات الأرض على أنـواع نـاقصة نـقصاً هـائلاً مـن الحيوانات والحال انّهم لا يجدون إلّا أنواعاً متفاوتة بعض التفاوت بالنسبة إلى الموجودات في الزمن الحاضر، ولا يعد التفاوت نقصاً فاحشاً غير مؤهل للبقاء.

وعلى الجملة التفاوت بـين الحـاضر والمـاضي ليس بـالشكل الّـذي لا يستطيع الفاقد له على العيش والبقاء.

وقد مرّ موجز البحث عن هذا المطلب في السؤال الخامس من الأسئلة الموجهة على برهان النظم، فلاحظ.[١]

إلى هنا عرفت بطلان احتجاج المادّيّين الذاهبين مذهب الالحـاد بـهذه النظرية (أي نظرية التطوّر) لإنكار وجود خالق مبدع للكون بمادته وصـورته، ونواميسه وأنظمته.

بقى أن نعرف قيمة نظرية التطوّر نفسها في نظر العلماء والمشتغلين في العلوم الطبيعية لنعرف هل تصلح ـ أساساً ـ للتمسّك بها والاحتجاج بـنتائجها أم لا؟

وإليك في ما يلي بعض نصوصهم في هذا المجال:

## آراء العلماء حول نظرية دارون:

١. كتب فون باير العلّامة الألماني الكبير ومؤسّس عـلم الامـبريولوجيا (علم الأجنّة) وهو من أقطاب الفسيولوجيّين والحفريين والبيولوجيين في كتابه المسمّى (دحض المذهب الدارويني) قائلاً:

---

١. راجع ص ٢٥٩ من هذا الكتاب.

إنّ الرأي القائل بأنّ النوع الإنساني متولّد من القردة هو بلا شك أدخل رأي في الجنون قاله رجل على تاريخ الإنسان ويستحيل أن يقوم دليل على هذا الرأي المضحك من جهة المكتشفات الحفرية.(١)

٢. وقال الأُستاذ فيركو الألماني وهو من أعلام علم الانتروبولوجيا (التاريخ الطبيعي للإنسان):

إنّ جميع الترقيات الحسّية التي حدثت في دائرة علم الانتروبولوجيا السابقة على التاريخ تجعل القرابة المزعومة بين الإنسان والقرد تبعد عن الاحتمال شيئاً فشيئاً فإذا درسنا الإنسان الحفري في العهد الرابع وهو الّذي يجب أن يكون الإنسان فيه أقرب إلى أسلافه نجد إنساناً مشابهاً لنا كلّ الشبه، فانّ جماجم جميع الرجال الحفريّين تثبت بطريقة لا تقبل المنازعة بأنّهم كانوا يؤلّفون مجتمعاً محترماً للغاية وكان حجم الرأس فيهم على درجة يعتبر الكثير من معاصرينا أنفسهم سعداء إذا كان لهم رأس مثله.(٢)

٣. كتب إيلي دوسيون من كبار علماء الفيزيولوجيا في كتابه (الله والعلم) :

بعد أنّ قاوم المذهب الدارويني عشرين سنة تلك المكافحات الحقّة الّتي قصده بها خصومه قضي عليه قضاء غريباً.(٣)

هذه هي بعض نصوص العلماء الطبيعيّين حول هذه الفرضية وللقارئ الكريم إذا أراد التوسّع أن يراجع كتاب «على أطلال المذهب المادي» من صفحة ١٠٣ إلى صفحة ١٠٨، ج ١ .

---

١. على أطلال المذهب المادي: ١ / ١٠٤ .

٢ و ٣. نفس المصدر: ١٠٥ .

## ٥. الثأر من محاكم التفتيش الكنسية

يعتبر سلوك أرباب الكنائس في الغرب مع كلّ من كان يعارض أفكارهم ـ حتّى الباطلة منها ـ من العوامل والدوافع القوية الّتي دفعت بعض المفكّرين والعلماء والمثقّفين نحو المادية .

فمحاكم التفتيش الّتي أقامها أرباب الكنيسة لمحاكمة كلّ من كان يخالف ما يعتقدونه من آراء وأفكار، وما اقترفته هذه المحاكم من جرائم بحق العلماء الطبيعيّين الذين توصّلوا إلى بعض الحقائق في الطبيعة نتيجة التجارب، والملاحظات العلمية، كان لها أثر كبير في تخلّي طائفة من هؤلاء العلماء عن الدين، والإقبال على المادّية .

بل قد أقدمت تلك المحاكم على إبادة كلّ من ارتدّ عن المذهب الكاثوليكي الّذي كان سائداً آنذاك في أُوربا وإعدامه حرقاً بالنار .

لقد تحوّلت هذه المحاكم من ملاحقة ومعاقبة المرتدين عن العقيدة الكاثوليكية إلى ملاحقة ومعاقبة العلماء والمفكّرين، وكلّ من ينقد أويشك في صحّة ما ذكره القدامى من آراء في الكون والطبيعة، بحجة أنّها حركة موجّهة ضد الكنيسة وكتبها .

ويقدّر أحد الكتّاب النصارى انّ عدد من عاقبتهم هذه المحاكم يبلغ ثلاثمائة ألف، أُحرق منهم اثنان وثلاثون ألفاً أحياء، كان منهم العالم الطبيعي المعروف «برونو» الّذي نقمت منه الكنيسة وحكمت عليه بالقتل واقترحت

بأن لا تراق قطرة من دمه، وكان ذلك يعني أن يحرق حياً وكذلك كان.[١]

إنّ التاريخ يتذكّر كيف انّ «برونو»[٢] الّذي نهض لإحياء نظرية «فيثاغورس» حول حركة الأرض والسيارات في مواجهة نظرية «بطليموس» تعرض لملاحقة محاكم التفتيش الكنسية واتّهم بالزندقة، وقتل حرقاً بالنار.

كما أنّ التاريخ يتذكّر انّ «جاليلو» الّذي أيّد نظرية «كوبرنيك» في دوران الأرض حول الشمس حوكم من قبل هذه المحاكم الكنسية وأُرغم على نبذها[٣] ويتذكّر كيف انّ «جاليلو» عندما نشر نتائج تحقيقاته الفلكية واستطاع بفضل منظاره الفلكي الّذي صنعه لأوّل مرّة أن يكتشف انّ الطريق اللبنية أو (درب التبانة) بها عدد لا يحصى من النجوم، واكتشف أربعة أقمار للمشتري وبذلك أبطل ماذهبت إليه نظرية «بطليموس» الفلكية من حصر الكواكب في سبعة، كيف أثار بذلك غضب الكنيسة وسخطها، لأنّها كانت تعتقد بنظرية «بطليموس»، وتصرّ على أنّ رقم الكواكب لا يتجاوز السبع، وانّ هذا الرقم شيء يجب أن يبقى محفوظاً لا يتغيّر، ولذلك يكون عدد الشموع المستخدمة في الكنيسة سبعاً، والثقوب الموجودة في رأس الإنسان سبعاً وعدد الفلزات لا يتجاوز سبعاً.

ولهذا اعتبرت نظرية «جاليلو» الّتي تقول بأنّ عدد النجوم والرقم يفوق

---

١. ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين: ١٩٤.

٢. فيلسوف إيطالي اسمه الكامل چوردانو برونو (١٥٤٨ ـ ١٦٠٠ م) اتّهم بالزندقة وأُحرق بالبندقية (راجع الموسوعة العربية الميسرة: ٣٦٣).

٣. جاليلو (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢ م) عالم ايطالي اشتغل بالفلك والرياضيات والطبيعة (راجع الموسوعة العربية الميسرة: ص ٥٩٧).

الرقم «سبعة» وكذا نظريته حول دوران الأرض مخالفة صريحة لمعتقدات الكنيسة، ولهذاتعرض «جاليلو» للاعتراضات الشديدة الكثيرة، وحوكم وأُجبر على أن يعلن عن توبته عن آرائه .

لقد تطورت «محاكم التفتيش» الكنسية إلى جهاز جهنمي للوقوف في وجه التقدّم العلمي، وإلى شكل من أشكال الرقابة على الفكر مستخدمة في هذا السبيل أعنف الوسائل، ومستعملة أقسى الأساليب الأمر الّذي أوجد في نفوس الأغلبية الساحقة من العلماء والمفكّرين، وغيرهم، كراهية شديدة تجاه التعاليم الكنسية التي كانت أكثرها تخالف بديهيات العقل ومسلّمات الفطرة، وبالتالي تجاه الدين المسيحي نفسه، لأنّ أرباب الكنيسة صبغوا آراءهم الخرافية بصبغة دينية، وعدّوها من تعاليم الدين وأُصوله الّتي يجب الاعتقاد بها، ونبذ كلّ ما يعارضها.[1]

ولهذا عندما أخذت سلطة هذه المحاكم في التقلّص والتضاؤل، وفقد «البابا» قوته وسلطانه انطلق الناس نحو المادّية والإلحاد انتقاماً من الكنيسة، وكردّة فعل لممارسات ومضايقات محاكم التفتيش وضغوطها وجرائمها بحق الناس الأبرياء والعلماء خاصة، وذلك تحت غطاء الدفاع عن الله والدين وعلى أيدي القساوسة، والرهبان، والبابوات .

لاشك انّ لمثل هذه الممارسات اللاإنسانية ومثل هذه الرقابة على الفكر والحيلولة دون الرقي والتقدّم العلمي أثراً سلبياً وسيئاً في النفوس المتعطّشة إلى التقدّم، المتطلّعة إلى التجديد .

---

١ . راجع للمزيد «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين» للندوي .

أنّها توحي بمعارضة الدين للعلم، بل كان شعار فصل الدين عن العلم هو الشعار الّذي رفعته الكنيسة، وطلبت من الناس الإيمان الأعمى بكلّ ما يلقى إليهم.

فقد جاء في ما يسمّى بالتوراة، الإصحاح الثاني المقطع ١٥: «وأخذ الرب الإله آدم ووضعه في جنة عدن ليعملها ويحفظها وأوصى الرب الإله آدم قائلاً: من جميع شجر الجنة تأكل أكلاً وأمّا شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها» فكيف يمكن أن يسكت عليها أو يرضى بها العلماء والمفكّرون؟!

ولهذا السبب مضى بعض العلماء في الغرب يلهبون مشاعر العداء لدى الناس الذين قلّما سلموا من مخالب هذه المحاكم، وراحوا يثيرونها ضد الكنيسة وأصحابها، فكان ذلك العصيان الكبير والتمرد الشامل ضد الدين وما يرتبط به من تعاليم وأجهزة ومؤسسات. فلم تكن الكنائس وأربابها هم الذين وحدهم عرضة لنقد الناقدين، واستهزاء المستهزئين، وعداء الجماهير، بل تعرضت المسيحية نفسها ـ باعتبارها تمثل العقائد الدينية الّتي باسمها قتل من قتل وأُحرق من أُحرق ـ لذلك النقد والاستهزاء والعداء.

ولكن لم يمض وقت طويل حتّى عادت تلك المجتمعات ـ وبعد تلك الثورة العاصفة الّتي شملت الصحيح وغير الصحيح، والعصيان الغاضب على الكنيسة وأربابها وتعاليمها ـ عادت إلى رشدها، وبدأت عملية الفرز بين ماهو الصحيح من العقائد الدينية وما يرتبط بها من ثقافة وعلم وأخلاق وآداب، وما هو غير صحيح من آراء ودسائس رجال الكهنوت المسيحي، وممارساتهم المنحرفة ومواقفهم الباطلة من العلم والمعرفة، فإذا بالعلماء والمفكّرين

يعودون إلى حلبة الإيمان، والاعتقاد بالمفاهيم الفلسفية الصحيحة في ضوء ما اكتشفوه من قوانين ونواميس وأنظمة وحقائق في الكون الفسيح ونظامه البديع، وقد أعلنوا ذلك كلّه في ما كتبوه ونشروه من مقالات وكتب.[١]

والعجيب انّ بعض الشباب المنخدعين ببعض الكتابات المترجمة تصوّروا انّ مطلق الأديان تعارض العلم ولم يعرفوا انّ الّذي يعارض العلم والمعرفة انّما هو دين الكنائس، أيّ ما اخترعته الكنائس وأضافه أربابها إلى التعاليم السماوية من آراء جاهلة، وأفكار باطلة يجلّ عنها دين السيد المسيح، ودين النبي الأكرم محمدﷺ القائمين على المعرفة والعلم.

إنّ القرآن الكريم يزخر بالآيات الّتي تحثّ على العلم، وتحصيله، والّتي ترفع من شأن العالم وتبرز أهميته ببيان لم يسبق له نظير، وإليك نماذج من هذه الآيات:

١. ﴿وَ عَلَّمَ آدَمَ الأَسْماءَ كُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْماءِ هؤُلاءِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ * قالُوا سُبْحانَكَ لا عِلْمَ لَنا إِلاَّ ما عَلَّمْتَنا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قالَ يا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمائِهِمْ فَلَمّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمائِهِمْ قالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمٰواتِ وَ الأَرْضِ وَ أَعْلَمُ ما تُبْدُونَ وَ ما كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ * وَ إِذْ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلّا إِبْلِيسَ أَبى وَ اسْتَكْبَرَ وَ كانَ مِنَ الْكافِرِينَ﴾[٢].

١. ولعلّ أفضل ما في هذا المجال هو كتاب «الله يتجلّى في عصر العلم» الذي يحتوي على ما يقرب من ثلاثين مقالاً حول وجود الله وبعض صفاته بقلم علماء واختصاصيّين في مختلف العلوم الطبيعية.

٢. البقرة: ٣١ ـ ٣٤. قارن هذا بالنص السابق المنقول عن التوراة.

٢. ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلاَئِكَةُ وَ أُولُو الْعِلْمِ﴾[١] .

٣. ﴿وَ لِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ﴾[٢] .

٤. ﴿يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾[٣] .

إلى غير ذلك من الآيات الّتي تدعو إلى العلم والمعرفة والإيمان على أساسهما.

وكذا الآيات الداعية إلى النظر والتدبّر في الآيات الكونية الانفسية والآفاقية للوصول عن طريقها إلى الإيمان بوجود الله .

وأمّا الأحاديث الواردة حول العلم وتحصيله بأنواعه فأكثر من أن تحصى.[٤]

ثم إنّ الحضارة الإسلامية، وما اتّخذه قادة الإسلام من موقف عملي من العلوم أفضل شاهد على مدى التقاء العلم والدين في الفكر والنظام الإسلامي .

### ٦. إحلال التجربة مكان الاستدلال العقلي

لقد كان من جملة معطيات التحوّل العلمي الّذي تحقّق في الغرب هو التركيز البالغ على دور «التجربة» وإهمال دور الاستدلال العقلي إلى درجة القول بأنّ الأشياء إمّا أن تخضع للتجربة، وإمّا انّها غير موجودة مطلقاً، أو انّه لا يمكن الحكم فيه بشيء على الاقل .

---

١. آل عمران: ١٨. ٢. الحج: ٥٤. ٣. المجادلة: ١١.

٤. راجع كتاب العقل والجهل، وكتاب فضل العلم في الجزء الأوّل من أُصول الكافي .

وظهور مثل هذا الموقف أدّى إلى رفض كلّ الحقائق الغيبية الّتي تشكّل عمدة المعارف الدينية بحجة انّها لا تخضع للتجربة، ولا يمكن الوقوف عليها تحت المجهر أو مبضع التشريح.

إنّ التجربة ـ ولا شك ـ هي إحدى أفضل الطرق لاكتشاف الحقائق والمجهولات والوصول إلى المعارف اليقينية بدليل انّها عندما كانت مهملة في أُوربا، وكان العلماء يكتفون بمطالعة ما كتبه العلماء والفلاسفة القدامى ويكتفون بالنقد والمناقشة العقلية فحسب كانت أُوربا تغرق في جمود علمي كبير، ولكن منذ أن أُعطيت التجربة العلمية بعض الاهتمام تقدّمت العلوم واكتشف الكثير من الحقائق، وتغيّر الكثير من المعارف.

وقد أولى المسلمون ـ قبل أن يقف الغرب على أهمية التجربة ـ هذه الوسيلة اهتماماً كبيراً وأخذوا بها، ونبغ فيهم من توصّلوا بسببها إلى حقائق علمية جمة مثل: جابر بن حيان، وابن سينا، والرازي وغيرهم وذلك انطلاقاً من تعاليم الدين الإسلامي الحنيف الّذي يؤكد على النظر والمشاهدة في الآيات بل وتؤكد على أهمية التجربة بالذات، وبصراحة، كما نلاحظ ذلك في النصوص الإسلامية:

قال تعالى: ﴿قُلِ ٱنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[1].

وقال: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾[2].

وقال: ﴿وَٱنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْماً﴾[3].

١. يونس: ١٠١.
٢. العنكبوت: ٢٠.
٣. البقرة: ٢٥٩.

وقال: ﴿فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللهِ كَيْفَ يُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾[١].

وغيرها من الآيات الّتي تستعرض الحقائق الطبيعية وتدعو الإنسان إلى أن ينظر إليها ويفكّر فيها بشكل وآخر ولا شك انّ المطلوب ليس هو النظر السطحي العابر انّما هو استكناه الحقائق الّذي لا يتحقّق إلاّ بالتجربة والاختبار، والانطلاق من ذلك إلى معرفة العوالم الغيبية، والإيمان بها.

ويؤيد ذلك انّ قادة الإسلام صرّحوا بلفظ التجربة ودعوا إليها بصراحة لا لبس فيها. يقول الإمام علي عليه السلام :

١. «في التجارب علم مستأنف [أو مستفاد]».[٢]

٢. «العقل عقلان: عقل الطبع وعقل التجربة وكلاهما يؤدّي إلى المنفعة».[٣]

٣. «رأي الرجل على قدر تجربته».[٤]

٤. «لولا التجارب عميت المذاهب».[٥]

٥. «العقل غريزة تزيد بالعلم والتجارب».[٦]

وغيرها من النصوص الكثيرة جداً .

---

١ . الروم: ٥٠ .
٢ . تحف العقول: ٩٦، من خطبة الوسيلة .
٣ . بحار الأنوار: ٧٥ / ٦، الحديث ٥٨ .
٤ . غرر الحكم : ٣٨٢ برقم ٤٣ .
٥ . بحار الأنوار: ٧١ / ٣٤٢، الحديث ١٥ .
٦ . ميزان الحكمة: ١ / ٣٧٧ .

إلّا أنّ الحسّ والتجربة ليست هي الأداة الوحيدة بل هي إحدى الأدوات الموصلة إلى المعرفة فهناك وسيلة العقل والتعقّل والاستدلال العقلي، وقد بحث المفكّرون عن قيمة كل واحد منهما في بحوث «نظرية المعرفة».

بيد انّ علينا ـ هنا ـ أن نعرف مورد كلّ واحد منهما فانّ أدوات المعرفة هذه تختلف حسب اختلاف المجالات المتنّوعة.

فالعلوم الطبيعية هي علوم تجريبية يقف الإنسان على حقائقها عن طريق الحسّ والتجربة والاختبار.

أمّا المسائل العقلية المحضة الّتي هي الفلسفة الحقيقية فلا تستنبط إلّا من طريق العقل والاستدلال العقلي، فلكلّ من هذه الأدوات مجاله ولكلّ حظه الّذي لا يمكن تجاهله أو تغييره.

فإذا أردنا أن نستنبط «قانوناً طبيعياً» كالجاذبية أو «عنصراً مادّياً» من العناصر يجب علينا أن نستعين بأداة الحسّ والتجربة، لأنّ محاولة الوقوف عليهما عن طريق التفكير المحض والاستدلال العقلي البحت لا يؤدّي بنا إلى شيء ولا يزيدنا إلّا بعداً، لأنّها ليست أداة مناسبة لهذا المورد.

كما أنّ إثبات «قانون فلسفي كلّي» عن طريق التجربة الحسّية مثل القول بأنّ لكلّ معلول علّة أو بطلان الدور والتسلسل غير ممكن فان الوصول إليها عن طريق الحسّ محاولة للوصول إلى الشيء من غير طريقه، إذ المجال هنا هو مجال التعقّل والاستدلال العقلي لا المشاهدة الحسّية، والتجربة المختبرية.

هذا هو ما يمكن بيانه ـ باختصار ـ في هذا المقام، وأمّا التفصيل

فمتروك لبحوث «نظرية المعرفة» الّتي تعرضت لذكر أدوات المعرفة، وقيمة، ومجال كلّ واحدة منها بإسهاب .

غير انّ التحوّل العلمي الّذي وقع في الغرب قد أحلّ التجربة محلّ العقل وأقامها في جميع المجالات العلمية التجريبية والفلسفية على السواء، وأعطاها كلّ القيمة بلا استثناء، وأنكر أن يملك الإنسان حقائق وراء عالم التجربة، ولم يكن ذلك إلّا ردّة فعل على السنّة السائدة ـ قبل ذلك ـ في أُوربا حيث كانوا ـ كما ذكرنا ـ يكتفون بمطالعة الكتب الفلسفية للفلاسفة الإغريقيّين، دون أن يقوموا بتجربة ما فيها من أفكار وآراء علمية، ولذلك تجمّدت الحركة العلمية ولم تتوصل أُوربا إلى أيّة إنجازات تذكر في مجال العلوم، فانّ استخدام أداة العقل في الظواهر الطبيعية الّتي من شأنها أن تعامل بالتجربة لا يثمر إلّا الخيال، بخلاف ما إذا استخدمت فيها أداة الحسّ والتجربة فانّها تزيد الإنسان معرفة حقيقية بما في هذا المجال من الحقائق وتعينه على فتح آفاق جديدة واكتشاف أُمور واقعية .

ولكن ما ان تحوّل الغرب عن هذه السنّة وتوجّه إلى أداة التجربة والحسّ حتّى وقف على الحقائق وتبيّن له بطلان بعض ما جاء في كتب الأقدمين، وإذا به يفرط في هذا الجانب إفراطاً غريباً كانت نتيجته تحكيم «التجربة» حتّى في المجالات العقلية الفلسفية كما كان نتيجة التفريط تحكيم «العقل» المحض حتّى في مجال العلوم الطبيعية والتجربية .

لأجل هذا قطع بعض العلماء الطبيعيّين في الغرب على أنفسهم أن لا يقبلوا شيئاً إلّا إذا أثبتته التجربة الحسّية، بأن يروه في المختبرات، تحت المجهر والميكرسكوب، أو تحت مبضع التشريح!!!

ولكنّهم غفلوا عن أنّ الّذي يقع في نطاق الحسّ والتجربة الحسّية انّما هو «المادة» وآثارها، وأمّا الموجود غير المادي فلا يقع في إطارها ونطاقها، ولا يخضع للمشاهدة الحسّية، ولوخضع للتجربة والمشاهدة لكان غير ذلك.

أجل كان هذا هو أحد الدوافع للإعراض عن المفاهيم الدينية والقضايا الغيبية، والإقبال على المادّية.

ثم إنّ هناك عاملاً آخر لاتّخاذ هذا الموقف السلبي الرافض من المعارف الفلسفية الإلهية وهو انّ كلّ من توغّل في علم، وصرف حياته فيه صبغ ذلك العلم شخصيته الفكرية والنفسية بصبغته بحيث لم يعدّ ينظر إلى الأشياء إلّا من زاوية ذلك العلم الّذي أُشرب به وجوده، وبحيث يعتبر ذلك العلم محوراً لتقييم كل ما يحيط به من الأُمور.

وبعبارة أُخرى: انّ الذهن الإنساني قد يصبح بسبب التركيز على علم أو شيء معيّن ذا بعد واحد، فلا يرى الأشياء إلّا من خلال ذلك البعد، ولا يفسر الأُمور إلّا من خلال ذلك المنظار.

فمن شغلت المسألة الاقتصادية فكره وعقله نظر إلى جميع الأشياء من زاوية اقتصادية، وفسّر جميع الأحداث تفسيراً اقتصادياً.

ومن شغلت السياسة فكره ونفسه نظر إلى جميع الحوادث من هذه الزاوية وفسّر جميع الظواهر تفسيراً سياسياً.

وهذا هو ما وقع فيه بعض الغربيّين، فهم بعد أن أسرتهم المادّية، وتحقّقت على أيديهم بعض الاكتشافات الطبيعية تحوّلت رؤيتهم إلى

رؤية مادّية محضة، فأصبحوا يفسّرون كلّ شيء بتفسير مادّي محض، ويرفضون كلّ مالا يدخل ضمن هذا النطاق .

ومن هنا جاء رفضهم للأُمور والقضايا الدينية في مجال المعتقدات، لأنّها لا تدخل في نطاق المادة والأُمور المادّية، ولا سبيل إليها بالوسائل المادّية .

يبقى أن نعرف أنّهم في تركيزهم على دور التجربة والحسّ واعتبارها الأداة الوحيدة لاكتشاف الحقائق وتقييمها غفلوا عن ناحية مهمة جداً، وهي انّ جميع القوانين والعلوم الطبيعية المكتشفة لم يكن من الممكن الوقوف عليها إلّا بمعونة أُصول عقلية ثابتة في الفلسفة بحيث لولا انضمامها إلى أداة التجربة لما كانت لاكتشافاتهم أيّة نتائج، وإليك بيان ذلك .

## الاستدلال العقلي يعضد التجربة

لقد ثبت في «نظرية المعرفة» انّ التجربة وحدها لا يمكن أن تؤدّي إلى اكتشاف قانون «كلّي» يعتمد عليه من دون أن تنضم إليه قاعدة عقلية فلسفية .

وبكلمة واحدة: انّ العملية التجريبية ـ من حيث نشعر أو لانشعر ـ تحتوي على أقيسة منطقية وقضايا أوّلية عقلية .

فعندما تثبت التجربة انّ الحديد يتمدّد بالحرارة، أيّ أنّ العالم الطبيعي يكرّر التجربة على قطع حديدية أُخرى في مناطق مختلفة يقف على أنّ العامل الوحيد للتمدّد هو الحرارة وطبيعة الحديد، فانّ هذا هو آخر ما يمكن أن يحصل عليه العالم من التجربة، أمّا تعميمه لقانون «التمدّد بسبب الحرارة» في كلّ قطع الحديد غير المجرّبة، الموجودة في الأزمنة السابقة والحاضرة

واللاحقة فيتوصّل إليها بتوسيط قاعدة عقلية مسلّمة وهي «حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد».

يعني إذا كانت طبيعة الأفراد متساوية ومتماثلة من جميع الجهات فلابدّ من ثبوت الحكم (الثابت للفرد) في جميع الأفراد لا في بعض دون بعض، إذ ليس ثبوته في بعض دون بعض إلّا ترجيحاً بلا مرجّح وهو بمنزلة ظهور معلول بلا علّة، لأنّ العلّة للتمدّد إمّا ذات الحرارة والحديدية فهي موجودة في جميع الأفراد فيجب أن يشملها الحكم.

وإمّا ان تكون العلّة غير ذلك، فهو خلاف الفرض، لأنّ المفروض هو انّ التجارب المتكرّرة أثبتت انّ العلّة الواقعية للتمدّد ليست إلّا النار والحديدية.

وهذا هوما يعنيه علماء المعرفة من قولهم: «في جنب كلّ تجربة حكم عقلي» وانّه لا يمكن إسراء نتيجة التجربة إلّا بمقدّمة عقلية.

بل وهذا هو الّذي يجعل كل نتائج التجربة أُموراً يقينية لا خيالية.

ونعود لنقول: إنّ علماء الطبيعة المسلمين كانوا يختلفون عن الغربيّين والإغريقيّين معاً، فقد كانت وسيلتهم المستخدمة في تحقيق العلوم الطبيعية هي «التجربة» على خلاف الاغريق، ووسيلتهم في تحقيق العلوم العقلية والفلسفية هو «العقل» على خلاف الغربيّين.

وبهذا حقّق المسلمون في مجال العلوم الطبيعية إنجازات عظيمة وهائلة، وإن كانت قليلة بالنسبة إلى المجالات الأُخرى لشدة إقبالهم على المعارف الإلهية دون العلوم الطبيعية.

فها هو ابن سينا يصرّح بأنّه كان يستخدم التجربة في مجال العلوم:

ففي مجال الطب النفسي بعد أن يذكر ـ في قانونه ـ مسألة طبية يقول: «فانّا قد جرّبنا هذا، واستخرجنا به ما كان من الوقوف عليه منفعة».[1]

وفي مجال علم الحيوان بعد أن يذكر مسألة في هذا الميدان يقول: «إنّه قد جرّب وعرف»[2] .

وفي مجال قضايا الفلك والفضاء بعد أن يذكر تجربته يقول: «وقد تواترت مني هذه التجربة بعد ذلك مراراً».[3]

وتذكر المستشرقة الألمانية «زيغريد هونكه» نماذج من تجارب المسلمين في المجالات العلمية المتنوعة منها قولها:

وكان ابن الهيثم أوّل من أجرى تجارب بواسطة نوع من «الآلة ـ الثقب» الّتي هي في الواقع صورة أُولى وابتداء لآلة التصوير فيما بعد والّتي برهنت له تمدد أشعة الضوء بخط مستقيم .

## ٧. انتشار الفساد الأخلاقي

صحب التحوّل العلمي في الغرب والّذي وفّر الكثير من وسائل العيش والترفيه، فساد عريض وانحطاط غريب في الأخلاق والسلوك، لأنّ ما حدث في

---

١ . الشفاء ـ قسم الطبيعيات: ٤١٤ .

٢ . الشفاء ـ قسم الطبيعيات: ٢٦٦ .

٣ . القانون طبعة بولاق: ٣ / ٧١ ـ ٧٢ .

الغرب من ثورة صناعية وعلمية لم ترافقها قيادة حكيمة وصالحة توجّه المجتمع إلى حسن استخدام معطيات ذلك التحوّل العلمي الصناعي الهائل .

ولذلك استخدمت تلك المعطيات في سبيل اللذة والهوى، وترتّب على ذلك أن انطلق الناس في شهواتهم بلا حدود و مضوا يمارسون أبشع أنواع السلوك.

إنّ معطيات الحضارة الصناعية، وخاصّة في ما يتعلّق بوسائل الترفيه كالسينما والراديو وغيرهما من وسائل الاتّصال والإعلام سيف ذو حدّين، إن أحسن المرء استخدامها أتت بأفضل النتائج .

ولكن ما حدث في الغرب ـ إبّان ظهور هذه الأجهزة وبسبب غياب التوجيه السليم والقيادة الصالحة ـ كان هو العكس، فقد استخدم الناس هذه الأجهزة والوسائل أسوأ استخدام، وخاصة عندما أخذت تدر على أصحابها بالأرباح الطائلة فأقبلوا كلّ ما يدر عليهم الأرباح أكثر فأكثر حتّى لو كان ذلك على حساب القيم الأخلاقية والفضائل الإنسانية .

ومن هنا سقط المجتمع الغربي سقوطاً أخلاقياً غريباً وأصبح تحت تأثير الإباحية الّتي اجتاحت الغرب وشملت كلّ طبقات المجتمع هناك أسير الغرائز الملتهبة الرخيصة إلّا النادر الّذي لا يذكر .

ولمّا كانت المفاهيم الروحية والمعتقدات الدينية لا تنمو إلّا في أجواء مساعدة كما لا تنمو البذور إلّا في أرضية صالحة لم تستطع هذه المعتقدات والمفاهيم الدينية من الاستمرار والبقاء في ذلك المجتمع الفاسد .

## التلازم بين الماديتين: الأخلاقية والفكرية

فالمادّية الأخلاقية جرّت الغرب إلى المادّية الفكرية ودفعه الانحطاط الأخلاقي إلى أن يتنكّر للمعتقدات الدينية كالإيمان بالله، والآخرة والحساب والعقاب بعد أن غرق إلى قمة رأسه في الشهوات والمجون، وصارت همّته إشباع بطنه، وإطفاء غريزته، وبعد أن انحصرت وظائف الكنيسة ودورها في أجزاء بعض المراسيم الجوفاء للموتى أو المواليد والقيام ببعض شؤون الأحوال الشخصية مثل الزواج وماشابه ذلك، لا التوجيه للمجتمع والنظارة على ما يجري في الساحة الاجتماعية ومراقبة التحول العلمي والصناعي ونتائجه ومكافحة آثاره السلبية.

لقد كان من المستحيل الفصل والتفكيك بين طريقة السلوك وطريقة التفكير، لأنّ بين العمل والفكر رابطة العلّية والمعلولية فما يفكّر به المرء ينعكس على عمله وما يعمله ويصرّ عليه يؤثر في فكره.

صحيح انّ من الأفكار مالا تأثير له على السلوك، كالمعلومات الرياضية والجغرافية مثلاً، بيد انّ هناك من الأفكار ما تستحوذ على وجود الإنسان بأسره، وتصبغ سلوكه وتحدّد اتّجاهه في الحياة وذلك مثل معرفة الله والإيمان بوجوده فانّ هذه المعرفة ليست مجرد أفكار خاوية معزولة عن واقع الحياة لا شأن لها بالسلوك ولا تأثير لها في الأخلاق والعمل، بل هي معرفة تجرّ وراءها أفكاراً ومعارف أُخرى تؤدّي بالإنسان إلى اتّخاذ موقف معيّن في الحياة.

فمن يعتقد بوجود الله تعالى سيجرّه هذا الاعتقاد حتماً إلى الاعتقاد

بأنّه سبحانه خالق حكيم وقادر عليم خلق الحياة والكون لهدف، وأوجد الإنسان لغاية وحكمة، فلابد انّه طلب منه شيئاً وأراد منه تكاليف، وهكذا في ضوء هذه الأفكار المتلاحقة المترابطة ينتهي المرء إلى أن يغيّر اسلوبه في الحياة وينحو منحى يناسب تلك المعارف وتمليه عليه تلك الأفكار، وهكذا الحال في العمل فانّه يعمّق هذا الإيمان ويزيد من قوته في النفس، فإذا ترك الإنسان العمل بمقتضى إيمانه، ضمر ذلك الإيمان في وجوده، واختفى شيئاً فشيئاً.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه العلاقة بين الإيمان والعمل حيث قال سبحانه: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾[١].

وليس المقصود من الكلم الطيب هو كلمة لا إله إلّا الله بما هي ألفاظ وحروف، بل المراد هو الاعتقاد القلبي والإيمان الواقعي في قلب الموحّد الّذي تناط به سعادة الإنسان، وليست هذه هي المرة الأُولى الّتي يستخدم فيها القرآن لفظة الكلم والكلمة للإيمان القلبي والعقيدة التوحيدية، فانّ لذلك نظيراً كقوله سبحانه:

﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَ فَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾[٢].

كما أنّ المراد من الصعود هو تقريب الموحّد بهذه العقيدة من الله سبحانه قرباً معنوياً لا مكانياً.

---

١. فاطر: ١٠.

٢. إبراهيم: ٢٤.

ثم انّ القرآن أشار إلى أنّ العمل الصالح الّذي هو ثمرة هذا الاعتقاد يوجب رسوخ هذه العقيدة في القلب والتصعيد من قوتها في قرارة الضمير، وهذا هو ما عبر عنه بقوله سبحانه: ﴿وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ أي انّ العمل الصالح يرفع الكلم الطيب الّذي هو الإيمان والعقيدة التوحيدية .

إنّ وزان «العقيدة والعمل الصالح» وزان الجذور والسيقان في الشجرة، فكما أنّ تقوية الجذور مؤثرة في قوة السيقان وكمال الشجرة وجودة ثمرتها فكذلك تهذيب السيقان ورعايتها بقطع الزوائد عنها وتشذيبها وتعرضها لنور الشمس مؤثرة في قوة الجذور. انّها علاقة تبادلية بين العمل والعقيدة كالعلاقة التبادلية بين الجذور والسيقان.

أجل ذلك هو الحال بالنسبة إلى تأثير الإيمان في العمل، وهكذا الحال بالنسبة إلى تأثير العمل في الاعتقاد فانّ الّذي ينطلق في ميدان الشهوة بلا قيد ويمضي في إشباع غرائزه إلى أبعد الحدود يستحيل عليه أن يبقى محافظاً على أفكاره واعتقاداته الدينية وقيمه الروحية .

إنّه كلّما ازداد توغّلاً في المفاسد ازداد بعداً عن قيم الدين لأنّها تمنعه عن المضي في سبيله والتمادي في عصيانه، وهكذا يتحرّر عن تلك المعتقدات شيئاً فشيئاً وينسلخ منها، وينبذها وراءه ظهرياً .

وقد أشارت النصوص الدينية إلى هذه الحقيقة أيضاً حيث قال سبحانه:

﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوأى أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللهِ﴾[1] .

---

١ . الروم: ١٠ .

وبهذا يعتبر الفصل بين العمل والفكر، وبين العقيدة والسلوك نظرية خاطئة ناشئة من الغفلة عن التأثير المتقابل بين هذين البعدين.

ولهذا يسعى المستعمرون دائماً إلى إفساد الأجواء الاجتماعية بهدف إفساد الأخلاق والسلوك تمهيداً لتغيير الأفكار والقضاء على المعتقدات.

وصفوة القول: إنّ الغرب بسبب ما حصل عليه من تقدّم في وسائل العيش والترفيه أُصيب ـ بسوء استخدامه لها ـ بسقوط أخلاقي وفساد كبير دفعته إلى تجاهل المعتقدات الدينية والتنكّر لها ونبذها، وبذلك كان شيوع الفساد الأخلاقي أحد العوامل للإعراض عن الدين، والإقبال على الإلحاد والمادّية، الفكرية الاعتقادية.

والحمد لله رب العالمين أوّلاً وآخراً



# الفهـــارس



# فهرس مصادر التأليف

**بعد القرآن الكريم** [1]

١ـ**الاحتجاج:** أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي من علماء القرن السادس الهجري.

٢ـ**الأسفار الأربعة:** الحكيم صدر الدين الشيرازي المتوفّى عام ١٠٥٠هـ.

٣ـ**الإسلام في عصر العلم:** محمد فريد وجدي المصري.

٤ـ**الإشارات والتنبيهات:** الحكيم حسين بن عبد الله بن سينا المتوفّى عام ٤٢٧ هـ.

٥ـ**أُصول الفلسفة:** العلّامة محمد حسين الطباطبائي المتوفّى عام ١٤٠٢هـ، ترجمة الأُستاذ جعفر السبحاني.

٦ـ**أُصول الكافي:** محمد بن يعقوب الكليني المتوفّى عام ٣٢٨ هـ.

٧ـ**أقرب الموارد:** سعيد الخوري الشرتوني.

٨ـ**الله يتجلّى في عصر العلم:** مقالات بقلم ثلاثين من العلماء المختصّين.

٩ـ**الإنسان ذلك المجهول:** الكسيس كاريل.

---

١. قد راجعنا في تأليف هذا الكتاب عشرات الكتب الفلسفية والكلامية والنفسية والاجتماعية وغيرها من الكتب المؤلّفة بيد أشهر الأساتذة في تلك الفنون غير انّنا أتينا هنا بأهم المصادر الّتي نقلنا نصوصهم في هذا الكتاب.

١٠ـ**بحار الأنوار:** المحدث محمد باقر المجلسي (العلّامة) المتوفّى عام ١١١٠ هـ.
١١ـ**البرافدا:** صحيفة سوفيتية رسمية .
١٢ـ**البرهان في تفسير القرآن:** السيد هاشم البحراني المتوفّى عام ١١٠٧ هـ.
١٣ـ**البلوغ:** موريس دبس .
١٤ـ**التاج الجامع للأُصول:** الشيخ منصور علي ناصف المصري .
١٥ـ**تاريخ علم الكلام:** شبلي نعمان .
١٦ـ**تاريخ الفلسفة الحديثة:** يوسف كرم .
١٧ـ**تجريد الاعتقاد:** الحكيم محمد بن الحسن نصير الدين الطوسي المتوفّى عام ٦٧٢ هـ.
١٨ـ**تحف العقول:** علي بن حسن بن شعبة من أعلام القرن الرابع .
١٩ـ**تطور الفلسفة في أُوربا:** الفروغي .
٢٠ـ**التكامل في الإسلام:** أحمد أمين (العراقي) .
٢١ـ**التوحيد:** محمد بن علي بن الحسين بن بابويه الصدوق المتوفّى عام ٣٨١ هـ.
٢٢ـ**توحيد المفضل:** أمالي الإمام الصادق عليه السلام على المفضل بن عمر الجعفي .
٢٣ـ**حول التناقض:** ماوتسي تونغ .

٢٤ـ دائرة معارف القرن العشرين: محمد فريد وجدي المصري .
٢٥ـ الدعاء: الكسيس كاريل.
٢٦ـ شرح الإشارات: المتكلّم محمد بن عمر الرازي المتوفّى عام ٦٠٦هـ.
٢٧ـ شرح الإشارات: الحكيم المحقق نصير الدين الطوسي.
٢٨ـ شرح المنظومة: الحكيم الشيخ هادي السبزواري .
٢٩ـ الشفاء (الطبيعيات والإلهيات): الحكيم ابن سينا.
٣٠ـ الصحيفة السجادية: أدعية الإمام زين العابدين علي بن الحسين عليه السلام.
٣١ـ العالم كما أراه: آينشتاين.
٣٢ـ علم النفس لدى يونج: فريد افورد هام .
٣٣ـ العلم يذعو للإيمان: كريسي موريسن .
٣٤ـ على أطلال المذهب المادّي: محمد فريد وجدي المصري.
٣٥ـ غرر الحكم ودرر الكلم: كلمات الإمام علي عليه السلام جمع الآمدي التميمي المتوفّى عام ٥١٠ هـ.
٣٦ـ فرويد والفرويدية: فليسين شاله .
٣٧ـ فلسفة التاريخ: امري انف .
٣٨ـ فلسفتنا: المفكّر الإسلامي الشهيد محمد باقر الصدر.
٣٩ـ الفلسفة اليونانية: البير ريفو، ترجمة عبد الحميد.

٤٠ـ**القاموس المحيط:** الأديب محمد بن يعقوب الفيروزآبادي المتوفّى عام ٨١٦ هـ.

٤١ـ**القانون:** الحكيم ابن سينا .

٤٢ـ**قصة الحضارة:** ويل دورانت .

٤٣ـ**كارل ماركس:** منشورات روسية.

٤٤ـ**الكشاف:** محمود بن عمر الزمخشري المتوفّى عام ٥٣٨ هـ.

٤٥ـ**كمسمل قيرقيزي:** منشورات روسية .

٤٦ـ**كمسمل موسكو:** منشورات روسية.

٤٧ـ**لماذا لست مسيحياً؟:** براتراند راسل.

٤٨ـ**المادية الديالكتيكية:** جماعة من كبار الكتاب السوفيت .

٤٩ـ**المادّية الديالكتيكية والمادّية التاريخية:** ستالين، ترجمة خالد بكداش .

٥٠ـ**ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين:** أبو الحسن الندوي.

٥١ـ**مباهج الفلسفة:** ويل دورانت .

٥٢ـ**مجمع البيان:** المفسر فضل بن حسن الطبرسي المتوفّى عام ٥٤٨هـ.

٥٣ـ**مسند أحمد:** أحمد بن حنبل المتوفّى عام ٢٤١ هـ.

٥٤ـ**المعجزة الخالدة:** السيد هبة الدين الشهرستاني .

٥٥ـ**مناهل القرآن:** محمد عبد العظيم الزرقاني المصري .

٥٦ـ الملل والنحل: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني المتوفّى عام ٥٤٨ هـ.

٥٧ـ الموسوعة العربية الميسرة: لجنة من الأساتذة والمفكّرين برئاسة محمد شفيق غربال.

٥٨ـ الميتافيزيقيا: فليسين شاله.

٥٩ـ الميزان في تفسير القرآن: المفسر العلّامة الطباطبائي.

٦٠ـ النظام الشيوعي.

٦١ـ النهاية: المبارك بن محمد الجزري (ابن الاثير) المتوفّى عام ٦٠٦ هـ.

٦٢ـ نهاية الحكمة: العلّامة الطباطبائي.

٦٣ـ نهج البلاغة: (المختار من كلام الإمام علي عليه السلام) جمع الشريف الرضي المتوفّى عام ٤٠٦ هـ.

٦٤ـ هجرة الأفكار: شفيق أسعد.





# فهرس الموضوعات

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|

## الفصل الثاني

### آثار العقيدة في الحياة البشرية

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|

## ١
## نظرية التدبير والتقدير والخلق

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |
| ٤ | |
| **نظرية الخاصية** | ٥٠٤ |
| نظرية خاصية المادة باختصار | ٥٠٥ |
| نقد هذه النظرية | ٥٠٦ |
| ١. نظرية الخاصية ليست أكثر من احتمال | ٥٠٦ |
| ٢- فرضية الخاصية لاتفسر التناسق الكوني | ٥٠٨ |
| تقرير هذا الموضوع ببيان آخر | ٥١١ |
| ٣ـ خاصية المادة والتنبؤ بالمستقبل | ٥١٣ |
| ٥ | |
| **نظرية «المادية الديالكتيكية»** | ٥١٤ |
| أُسس المادية الديالكتيكية | ٥١٦ |
| الأصل الأوّل: صراع المتناقضات | ٥١٦ |
| إشكالات حول هذا الأصل | ٥٢١ |
| ١. الفرق بين التضاد والتناقض | ٥٢١ |
| ٢. استحالة الجمع بين الضدين والمتناقضين | ٥٢٤ |
| استحالة اجتماع الضدين | ٥٣٠ |
| ٣. التضاد الفلسفي غير التضاد المنطقي | ٥٣١ |
| ٤. تز وانتي تز مكان القوة والفعل | ٥٣٥ |
| ٥. انتحار الماركسية بيدها | ٥٣٦ |

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |

